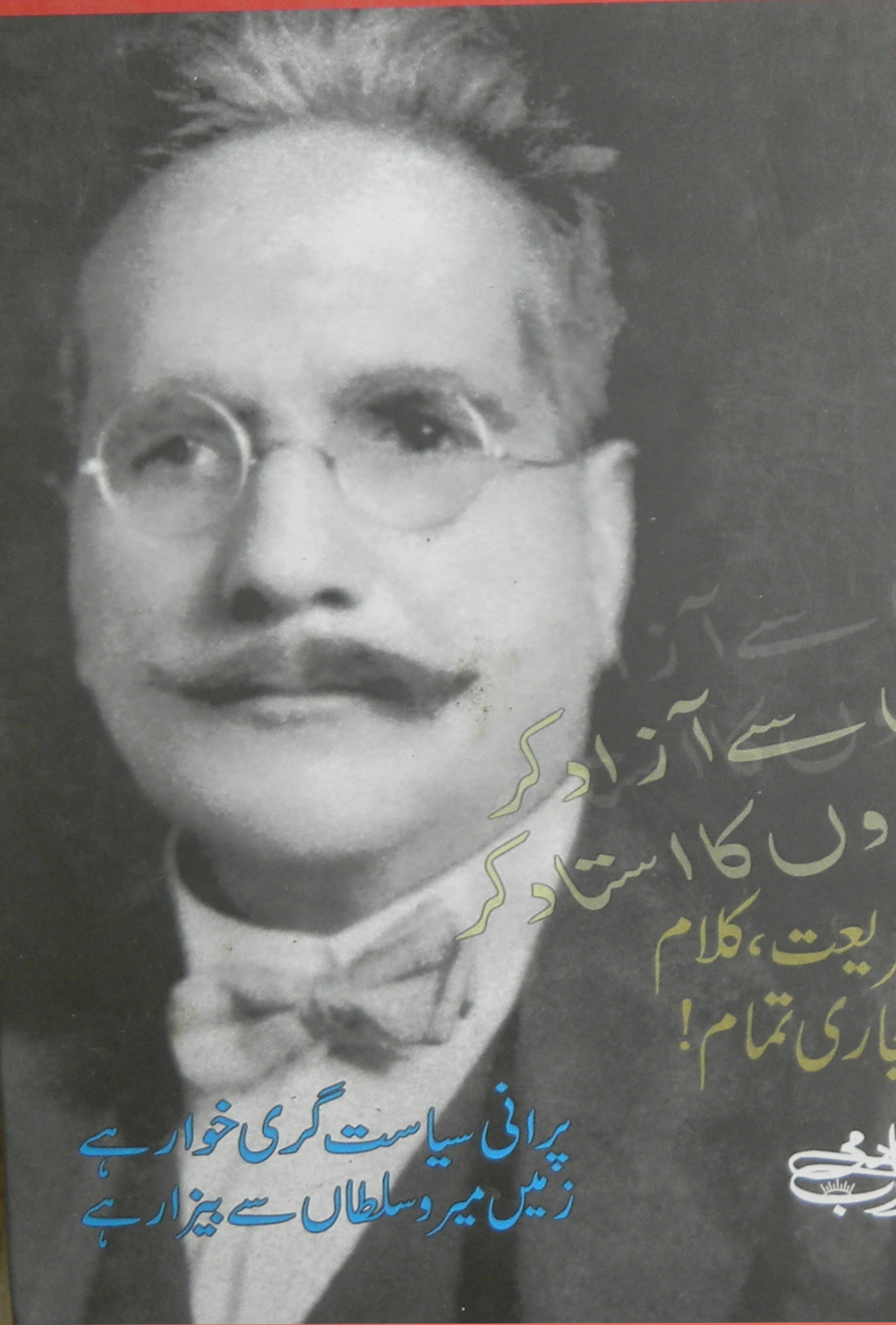
اقبال دوستی

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران



خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام!

پرانی سیاست گری خوار ہے
زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے

اقبال دوستی

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران

پورب اکادمی، اسلام آباد

© جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ

طبع اوّل: اپریل 2009ء
طبع دوم: نومبر 2015ء
ناشر: پورب اکادمی، اسلام آباد
فون نمبر: 051 - 231 7092
ای میل: poorab_academy@yahoo.com
ویب سائٹ: www.poorab.com.pk

Iqbal Dosti by: Dr.Shahid Iqbal Kamran
Published by: Poorab Academy, Islamabad, Pakistan
ISBN:969-8917-70-5

۸۹۱.۴۳۹۵
ک ام کامران، شاہد اقبال
اقبال دوستی/ ڈاکٹر شاہد اقبال کامران۔
اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۵ء (طبع دوم)
۲۵۶ص

۱۔ اقبالیات۔۔ مضامین

maablib.org

انتساب

اپنی والدہ محترمہ کے نام...... جن کی دعائیں
میری زندگی کا عزیز ترین سرمایہ ہیں۔

پرانے ہیں یہ ستارے، فلک بھی فرسودہ
جہاں وہ چاہیے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز!

maablib.org

فہرست ابواب

maablib.org

حرف آغاز

اقبال ہمارے اجتماعی وجود کے لیے نظریاتی اعتبار سے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال نے برصغیر میں ہمارے الگ اور ممتاز تشخص کو مرتب و منظم کرنے کے لیے ہماری رہنمائی کی، اس نے برصغیر کے مسلمانوں کو متحدہ قومیت کے رومان انگیز تصور کے فریب سے نکال کر ہماری اجتماعی ہستی کی حفظ و بقا کے لیے قومیت کا ایک الگ، ممتاز اور غیر مادی یا روحانی تخیل پیش کیا۔ اقبال نے تحریک پاکستان کو نظریاتی بنیادیں فراہم کیں اور اس آزاد، خود مختار اور علیحدہ ریاست میں ایک مثالی فلاحی معاشرے کے قیام کا خواب دیکھا۔ برصغیر کے مسلمانوں پر تاریخ نے بھی ایک احسان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک آزاد، خود مختار، علیحدہ اور ممتاز فلاحی ریاست کے قیام کے لیے نظریاتی بنیاد فراہم کرنے اور عملی جدوجہد کی قیادت کرنے والے رہنما درمیانے طبقے کے جدید تعلیم یافتہ لوگ تھے۔ اجتماعی شعور نے اس نظریاتی و عملی قیادت اور سیادت کو قبول کر کے گویا مستقبل کے ملک کے لیے ایک جہت کی نشاندہی کر دی تھی۔ اقبال کا برصغیر کے مسلمانوں پر ایک احسان یہ بھی ہے کہ انہوں نے مذہب کی ہماری زندگی میں اہمیت، حیثیت اور حدود کو واضح کرتے ہوئے مذہب کے بارے میں دورِ زوال کے جمود سے جنم لینے والے تصور کو یکسر رد کر دیا اور مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید کا آغاز کیا اور اس جسارت کی پوری قیمت بھی ادا کی۔

پون صدی سے زیادہ عرصہ گزر جانے کے باوجود اقبال اور فکر اقبال کے موضوعات و مطالبات ہمارے لیے اہم ہیں تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ ہمارے علاقائی، سیاسی، معاشرتی، ثقافتی، مذہبی اور ادبی منظر، ماحول اور مسائل میں کوئی بہت بڑا تغیر رونما نہیں ہوا۔ بدیہی طور پر ایسا سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم نے پاکستان بننے کے بعد اقبال کو اپنے لیے ایک اہم حوالہ

سمجھنے کے باوجود اس کی فکر کو نہایت منظّم، مستعد اور مجرمانہ طور پر مستور رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کے اجتماعی تاریخی شعور کی نمائندگی کرتے ہوئے حکومت و طاقت کے نشے میں سرشار انگریزوں، عددی اکثریت کے زعم میں مبتلا مغرور اور جارح ہندوؤں اور مسلمانوں کی نادان نیم مذہبی جماعتوں کے خلاف نظریاتی محاذ پر جو لڑائیاں لڑیں اور فتوحات حاصل کیں، ہم پاکستانیوں نے نہ تو ان کے احوال و نتائج سے کوئی بصیرت حاصل کی اور نہ ہی ان فتوحات کو صحیح طور پر اپنے مفاخر کا حصہ بنا سکے ہیں۔ اپنے معروف خطبات (تشکیل جدید) کے دیباچے میں اقبال نے نہایت محتاط و منظّم انداز میں فکر انسانی کے ارتقاء کی رفتار، سمت اور نوعیت پر نظر رکھنے اور تجزیہ کرتے رہنے کو فرض قرار دیا تھا۔ اقبال دوستی کا حقیقی تقاضا تو یہ تھا کہ ہم یہ فرض ادا کرتے، ہم نے یہ فرض بھی ادا نہیں کیا۔ اقبال نے سلطانی، ملائی اور پیری کو ہمارے ملی زوال کا سبب قرار دیا تھا، اقبال دوستی کا ایک اور بامعنی تقاضا تو یہ تھا کہ یہ تینوں ادارے ہماری اجتماعی زندگی کا حصہ نہ ہوتے، لیکن آج بھی یہ تینوں ادارے ہماری اجتماعی زندگی پر قابض و متصرف ہیں اور انہی کے پروردہ چوبدار فکرِ اقبال کے گرد حصار بنا کر اسے محدود و مقید موضوع بنانے کی سعی کرتے رہتے ہیں۔ ان کا بنیادی ماخذ اقبال کے چند اردو فارسی اشعار ہوتے ہیں، جنھیں وہ اپنے مؤقف کی تائید میں سیاق و سباق سے ہٹا کر استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اقبال نے اس طبقے کو اندیشہ و نظر کا فساد قرار دیا تھا۔ یہ لوگ فکرِ اقبال سے بعض نہایت بنیادی اختلافات رکھنے کے باوجود اقبال کو آزاد چھوڑنے پر آمادہ و تیار نہیں ہیں کیونکہ سلطانی و ملائی و پیری کی تاریک مثلث اپنی قلمرو میں 'اقبال' جیسے کسی خطرے کو برداشت نہیں کر سکتی۔

اقبال کی زندگی میں ہی انھیں ایک سنجیدہ علمی مطالعے اور توضیح کا موضوع بنالیا گیا تھا۔ اس میں موافق و مخالف دونوں قسم کی تحریریں شامل ہیں۔ ان تحریروں کے لکھنے والوں میں اکثریت نے یا تو محض محبت اور عقیدت میں تعریف و توصیف سے کام لیا ہے یا نادانی و کم علمی اور تعصب کی بناء پر بے بنیاد نکتہ چینی کی ہے۔ یہ دونوں قسم کی تحریریں اب تاریخ کا حصہ ہیں، لیکن یہی سب کچھ نہیں۔ اقبال کے فکر و فن کی مختلف جہات پر وقیع مضامین پر مشتمل معروف و معتبر ادبی رسائل کے خاص نمبر اس بات کی واضح نشاندہی کرتے ہیں کہ اقبال دانشورانہ غور و فکر کا سنجیدہ اور

نہایت پرکشش موضوع تھے۔ ایسے چند رسائل میں نیرنگ خیال لاہور کا اقبال نمبر 1932ء، شیرازہ لاہور کا اقبال نمبر 1938ء، رسالہ سب رس حیدر آباد دکن کا اقبال نمبر 1938ء، علی گڑھ اردو میگزین کا اقبال نمبر 1938ء، رسالہ اردو دہلی کا اقبال نمبر 1938ء، رسالہ جوہر جامعہ ملیہ کا اقبال نمبر 1938ء شامل ہیں۔ یہ جملہ رسائل اپنے مشمولات کے تنوع اور وقعت کے اعتبار آج بھی اہم ہیں۔

اقبال پر قیام پاکستان سے قبل سامنے آنے والی مستقل تصانیف کی تعداد بھی کم نہیں اور ان کا آغاز بھی اقبال کی زندگی میں ہی ہو گیا تھا۔ لیکن اپنے موضوع اور مواد کے اعتبار سے وقیع کتب میں تین نام نمایاں ترین ہیں، ڈاکٹر یوسف حسین خان کی روح اقبال، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی فکر اقبال اور عزیز احمد کی اقبال نئی تشکیل۔ ان وقیع کتب پر انواع واقسام کے اعتراضات بھی ہوئے مثلاً روح اقبال میں آرٹ، تمدن اور مذہب پر گنجلک مباحث کے سوا اور کیا ہے، مصنف ادبی تنقید کے اسرار و رموز اور سلیقے سے ناواقف ہے۔ فکر اقبال کا محور اقبال کے فلسفیانہ افکار کی توضیح ہے، ادب اور ادبی تنقید نام کو نہیں اور 'اقبال نئی تشکیل' اقبال کے سیاسی، معاشرتی اور ثقافتی تصورات پر پہلی مربوط و منظم کوشش ضرور ہے لیکن مصنف ترقی پسند ہے اور ایک یہی خامی دوسرے کسی بھی نقص سے زیادہ بڑی ہے۔ لطف کی بات تو یہ ہے کہ اس سب کے باوجود آج بھی یہ تینوں کتب اپنی اہمیت کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ ان کتب سے ایک مشترک تاثر یہ سامنے آتا ہے کہ قیام پاکستان سے پہلے اقبال مکمل طور پر ایک آزاد موضوع تھا اور اس موضوع پر معروضی انداز نظر سے کام کا آغاز ہوا تھا اور یہ کام کرنے والے جدید تعلیم یافتہ لوگ تھے۔ یہ تحریک پاکستان کا زمانہ تھا اور نیم سیاسی مذہبی جماعتیں اقبال کو اہمیت دینے پر آمادہ نہیں ہوئی تھیں۔ یہ وہ دور تھا کہ جب اقبالیات 'جتھے دار' اقبال شناسوں کی مشقِ ستم سے محفوظ و مامون موضوع تھا۔

آزادی سے پہلے ہم غلام تھے لیکن ہمارے خواب، تمنائیں اور ہمارے آئیڈیل آزاد تھے۔ پاکستان بننے کے بعد ہم معروف معنوں میں تو آزاد ہیں لیکن بوجوہ ہمارے خواب، تمنائیں اور آئیڈیل آزاد نہیں رہے۔ ہم نہ تو اپنی انفرادی زندگی میں کوئی استحکام لا سکے ہیں اور نہ ہی اپنی اجتماعی زندگی کو مرتب و منظم کر پائے ہیں۔ ہم انسان، کائنات اور خدا کے تعلق کی مثلث

کوتو کیا سمجھتے ،ہم انفرادی واجتماعی زندگی اور مذہب کے ربط وتعلق کو بھی سمجھ نہیں پائے۔ اقبال نے ظہور اسلام کو عقل استقرائی کا ظہور اور ختم نبوت کو انسانی فہم وشعور کی بلوغت کا اعلان قرار دیا تھا۔ ہم اقبال کی بصیرت کی تہذیبی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے ذہنی طور پر آمادہ و تیار نہیں ہو سکے۔ ہم نے سوچ و بچار کا کام غیر منصفانہ طور پر بانٹ رکھا ہے۔ ہماری تعلیمی ترجیحات، منصوبہ بندی اور نصابات کا تعین اور کسی حد تک تدوین کا کام غیر ملکی ماہرین کی جلی وخفی مشاورت اور مداخلت سے انجام پاتا ہے۔ ہماری تمدنی زندگی منہ زور الیکٹرانک میڈیا کے ہاتھ میں ہے۔ مذہب اور اس کے ہماری زندگی سے ربط وتعلق کے بارے میں غور وفکر اور رہنمائی کا کام روایتی علماء کی ذمہ داری ہے، حالانکہ ان نیک بخت لوگوں نے اپنی فہم وفراست کے مطابق، وہ جیسی بھی تھی، برصغیر میں مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ اور خودمختار ملک کے قیام کی مخالفت کی تھی۔ اقبال ہو یا جناح دونوں تکفیر کے فتووں کی زد میں آئے۔ فتاویٰ تکفیر کے باوجود دونوں رہنما اپنے یقین محکم کی روشنی میں آگے بڑھتے رہے۔ المناک بات یہ ہوئی نیا ملک بن جانے کے بعد یہ نیک بخت طبقہ نوزائیدہ ملک کی نظریاتی زندگی کا مالک ومختار بن گیا، بالکل اسی طرح جیسے تحریک پاکستان سے لاتعلق رہنے والے جاگیردار نوزائیدہ ملک کی سماجی وسیاسی زندگی کے اجارہ دار بن گئے۔ ان دونوں طبقوں کی فتوحات کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ جمہوریت کی حقیقی روح کی بنیاد پر وجود میں آنے والا ملک ایک حقیقی جمہوری معاشرے اور طرز حیات کا نمونہ پیش نہ کر سکا۔

نو آزاد پاکستان میں غیر متعلق طبقوں یعنی جاگیرداروں اور ملاؤں کی اجارہ داری خود بخود قائم ہوگی یا اس کے محرکات کچھ اور تھے۔ آیئے اختصار کے ساتھ ایک تاریخی جائزہ لیتے ہیں۔ دوسری عالمگیر جنگ میں فتح حاصل کرنے کے بعد مغرب نے کمیونزم کے خلاف صف آرائی شروع کی۔ شرق اوسط کی سیاسی تقسیم نو کو بھی اس تناظر میں دیکھنا چاہیے کہ جہاں خلافت عثمانیہ کی مرکزیت کے خلاف عرب قوم پرستی کو ہوا دے کر متعدد عرب ریاستیں قائم کی گئیں۔ نسلی ولسانی عصبیت نے عربوں کو قوم پرست تو بنا دیا لیکن پھر اسلام ان کے لیے ان کی تاریخ، تہذیب اور ثقافت کا محض ایک عنصر بن کر رہ گیا اور اس کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس کے ساتھ افرنگ نے یہودیوں سے یورپ کو پاک کرنے کے نازی منصوبے کی دوسری شکل میں توسیع کرتے ہوئے

صیہونی ریاست کے قیام کے نام پر دنیا بھر کے یہودیوں کو ایک مقام پر اکٹھا ہونے کا خواب دکھایا۔ نئی عرب ریاستوں کے ساتھ اسرائیل کا قیام عمل میں آیا۔ اعلان بالفور سے لے کر آج تک مغرب نے کمال درجے کی منفی ذہانت اور حکمت کے ساتھ یہودیوں اور عربوں کو آپس میں الجھایا ہوا ہے۔

دوسری عالمگیر جنگ کے بعد دنیا دو حصوں میں تقسیم ہوئی۔ استعمار سفید بہ مقابلہ استعمارِ سرخ یعنی اشترا کی روس۔ یہ جانتے ہوئے کہ اسلام اشترا کیت کی نسبت سرمایہ دارانہ نظام سے زیادہ متصادم اور بیزار ہے اور یہ کہ نو آزاد مسلم مملکت پاکستان کے نظریاتی رہنما علامہ محمد اقبال نے اشترا کیت کے ساتھ وسیع تر مکالمے کی ضرورت کی طرف واضح اشارے کیے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ اقبال یہ شعور بھی رکھتے تھے کہ کیپٹل ازم کے لیے اصل خطرہ بے خدا اشترا کیت نہیں، اسلام ہے۔ نئی مسلمان ریاست کے سیاسی زعماء نے استعمار سفید کا آلہ کار بننے میں عافیت محسوس کی۔ مغرب نے اسلام کو بطور مذہب اشترا کی روس کے خلاف ایک حربے اور ہتھیار کے طور پر استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس فیصلے کے مطابق اشترا کی روس کو کفر والحاد کا منبع قرار دے کر اسلامی ملکوں میں بالعموم اور پاکستان میں بالخصوص مذہبی گروہوں اور نیم مذہبی نیم سیاسی جماعتوں کی حوصلہ افزائی کی گئی۔

تحریک پاکستان کے دوران قیام پاکستان کی مخالفت کرنے والی مذہبی جماعتیں اس ذمہ داری کو ادا کرنے پر فوراً تیار ہو گئیں۔ وجہ صرف یہ تھی کہ گلشن کا کاروبار چلتا رہے، اور یہ کاروبار چلتا رہا۔ ان مذہبی جماعتوں کو اخلاقی، مالی اور نظریاتی سرپرستی مہیا کی گئی۔ یہاں یاد رکھنے والی بات یہ ہے کہ مغرب نے آنے والے پچاس برسوں میں اسلام اور مسلمانوں کو جس نظریاتی جنگ کا ایندھن بنانے کا منصوبہ تشکیل دیا تھا، اقبال کے افکار و نظریات اس کے لیے ایک بڑا خطرہ بن سکتے تھے۔ اقبال کے نظریاتی وجود کو ختم کرنا ممکن نہ تھا۔ اس لیے اقبال اور فکرِ اقبال کو حفاظتی حصار میں لے لیا گیا۔ اقبال کو اس کے حقیقی منصب سے ہٹا کر دیکھنے کی اسی منظم روش کا نام اقبال دشمنی ہے۔

قیام پاکستان کے بعد اقبالیات میں ایسا بہت کچھ لکھا گیا جسے اسی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ بایں ہمہ اگرچہ قیام پاکستان کی نظریاتی اور عملی جدوجہد میں مذہبی تنظیموں کا کوئی کردار نہیں رہا۔ لیکن پاکستان کو استعمارِ سفید کی برپا کردہ سرد جنگ کا ایندھن بنانے کے لیے

مغربیوں کو یہاں ایک ایسا جاگیردارانہ معاشرہ درکار تھا جس پر مذہبی طبقات کی گرفت مضبوط ہو۔ چنانچہ تقریباً اسی لائحہ عمل کو اختیار کیا گیا جو ابلیس نے اپنی مجلسِ شوریٰ میں اپنے مشیروں کے روبرو، مسلمانوں کے لیے تجویز کیا تھا یعنی یہ کہ اس بات کا خصوصی اہتمام کیا جائے کہ مسلمانوں پر آئینِ پیغمبر آشکارا نہ ہو جائے۔ یہ آئین ہر نوع کی غلامی کے لیے موت کا پیغام ہے، یہ آئین ملوکیت کے امکان کو ختم کر دیتا ہے، یہ آئین دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف کر کے دولت مندوں کو مال و دولت کا امین بنا دیتا ہے، یہ اس آئین کا کمال ہے کہ اس نے زمین کو بادشاہوں یا جاگیرداروں کی بجائے اللہ کی ملکیت قرار دیا۔ ابلیس اپنے مشیروں کو تلقین کرتا ہے کہ مسلمانوں کو الٰہیات کے بے نتیجہ مباحث اور کتاب اللہ کی نظری تاویلات میں الجھا کر رکھو، ابلیس اپنے مشیروں کو تنبیہ کرتا ہے کہ اس خدا اندیش کی تاریک رات کو کبھی سحر میں تبدیل نہ ہونے دینا کہ جس کی تکبیریں طلسم شش جہات کو پارہ پارہ کر سکیں۔ یعنی مسلمانوں میں ایسا کردار پیدا ہونے کا امکان تک ختم کر دینا۔ مسلمان کو دنیا کے بے معنی و بے ثبات ہونے کا یقین دلائے رکھو تا کہ وہ معاملاتِ دنیا کو گنہگاروں کے سپرد کر کے خود قیامت تک نظری و عملی غلامی میں مبتلا رہیں۔ ابلیس کہتا ہے کہ مسلمانوں کے لیے وہی شعر اور وہی تصوف خوب تر ہے جو تماشائے حیات کو اس کی آنکھوں سے چھپا دے۔ مسلمانوں کو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں مست رکھ کر مزاجِ خانقاہی کو پختہ تر کر دو، یعنی مسلمان کے لیے اس کے مذہب کو ذاتی عبادت و ریاضت کا مجموعہ بنا کر اس بے ثبات دنیا سے بے گانہ کر دو۔ ابلیس کے ان فرامین پر نو آزاد ریاست میں پوری دیانت داری سے عمل کیا گیا۔

قریباً نصف صدی تک پاکستان پر یہی موسم طاری رہا اور کسی مختلف صورت میں، اپنے ہمہ جہت اثراتِ بد کے ساتھ آج بھی جاری و ساری ہے۔ پاکستان کے لیے حکمتِ فرعونی کی عمل کاری کا یہ طویل دور 'افغان جہاد' کی کامیابی کے ساتھ تمام ہو جاتا ہے۔ افغانستان میں اشتراکی روس کی شکست اور واپسی ایک بڑی وجہ بنی لیکن دیگر متعدد وجوہ کی بناء پر اشتراکی روس معروف اصطلاح میں 'ٹوٹ گیا' تو اس کے ساتھ ہی حکمت فرعونی کے لیے اسلام اور مسلمان جو پہلے اشتراکی روس کے خلاف استعمال کے لیے آلہ کار کی حیثیت رکھتے تھے اور حلیف کہلاتے تھے، اب حریف کی

صورت اختیار کر گئے۔ حریف کہنا شاید مناسب نہ ہو کہ اس میں دونوں فریق ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہوتے ہیں۔ موجودہ صورتحال میں استعمار سفید نے یکطرفہ طور پر اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ایک طویل محاربے کا آغاز کر دیا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کو ایک ساتھ گرفت کرنے کے لیے 'سرد جنگ' کی اصطلاح ایجاد کرنے والے ذہنوں نے 'دہشت گرد' کی اصطلاح وضع کی ہے۔ اسی تناظر میں آج پاکستانیوں کو اقبال کی پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت ہے۔

اقبال دوستی کے مطالعات دس ابواب میں منقسم ہیں۔ یہ جملہ مطالعات ایک طالب علم کی طرف سے نوجوانوں کے لیے ہیں۔ ان میں فکر اقبال کے بنیادی مآخذ کی مدد سے اقبال کے موقف تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے۔ میں چونکہ دانشور وغیرہ نہیں ہوں، اس لیے آپ کو یہاں اقبال کے نظریات کے بارے میں یک طرفہ فیصلے نظر نہیں آئیں گے، یہ تو بس نوجوانوں میں اقبال دوستی کو عام کرنے اور اقبال کو اقبال کی مدد سے سمجھنے اور سمجھانے کی ایک کوشش ہے۔

شاہد اقبال کامران

اقبال، اجتہاد اور اسلامی جمہوری ریاست

اقبال اسلام کو مذہب کی روایتی تعریف سے ہٹ کر ایک ایسی تمدنی تحریک خیال کرتے ہیں جس کا اساسی مقصد عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایسا تدریجی انقلاب لانا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔(1) اقبال کے نزدیک ''یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی ہے، نہ ہی انفرادی ہے یا پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔''(2) اقبال اسلام کو ایک ایسی تحریک خیال کرتے ہیں کہ جس کا مقصد نوع انسانی کو ہر قسم کے مادی امتیازات سے ماورا کر کے یکجا کرنا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اقبال دیکھتے ہیں کہ عالم اسلام میں سیاسی تنزل کے آغاز کے ساتھ ہی اسلام کی حرکی روح کو حفظ و بقا کے حد سے بڑھے ہوئے احساس کے تحت تقلید کے دائرے میں مقید کر دیا گیا اور یوں عملاً ایک انتہائی متحرک اور متغیر عمرانی تحریک کو روایتی مذہب بنا کر رکھ دیا گیا۔ لفظ مذہب ہماری محتاط توجہ کا مستحق ہے۔ مذہب، خدا کے بارے میں ایک خاص تصور، اس تصور کے حدود یعنی عقائد اور انہی پر استوار بعض اعمال کے تواتر کو تسلیم کر لینے کا نام ہے۔ کسی بھی مذہب میں ہستی باری تعالیٰ اور انسان کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت کچھ بھی ہو، امر واقعہ یہ ہے کہ اسی تعلق کی نوعیت کے حوالے سے اس مذہب کو ماننے والے اپنی عملی زندگی کا رخ اور رویہ طے کرتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ لوگ، جو مذہب اور اس کے معتقدات کو فکر انسانی کی اساس نہیں مانتے، وہ خود اپنے تصورات کی روشنی میں عملی زندگی کا رخ اور رویہ طے کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ گویا یہ فکر، تصور یا نظریہ ہی ہے جو ہمارے انفرادی و اجتماعی اعمال کی اساس بنتا ہے۔ روایتی مذاہب کے برعکس قرآن کا رجحان، جیسا کہ اقبال کہتے ہیں: زیادہ تر اس طرف ہے کہ فکر کی بجائے عمل پر زور دیا

جائے۔(3) خود عمل کی اساس تحرک اور تغیر پر ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ تحرک اور تغیر زمان و مکان کی قیود میں رہتے ہوئے حیات کے تسلسل اور توسیع کے بنیادی اجزاء ہیں۔ اگر ہمارے ذہنی تحرک کی بنیاد کسی خاص مذہب پر ہے تو پھر اس مذہبی تفکر اور اس کے پیدا کردہ رویوں کی جدید علوم، عمرانی و معاشی تغیرات اور مستقبل کے امکانات کی روشنی میں تشکیل جدید لازم قرار پاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"The change in the position of the individual, his intellectual liberation and infinite advance in natural science have entirely changed the substance of modern life so that the kind of scholasticism or theological thought wihich satisfied a Muslim in the Middle Ages would not satisfy him today. This does not mean an injury to the spirit of religion. But it certainly contradicts traditional views. If rejuvenation of Muslim life and the regaining of original depths are desirable then a rebuilding of theological thought is absolutely neceassary."

''فرد کی حیثیت اس کی دماغی نجات و آزادی اور طبعی علوم کی غیر متناہی ترقی، ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے، اس نے جدید زندگی کے اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین ازمنہ متوسطہ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا، وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے۔ اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے۔''(4)

اقبال کے ہاں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے احساس کی اپنی ایک تاریخ ہے لیکن اس احساس کا پہلا باقاعدہ ابلاغ ہمیں 1904ء والے مضمون ''قومی زندگی'' میں ملتا ہے۔ اقبال اس مضمون کے پہلے حصے میں لکھتے ہیں کہ:

''سینکڑوں مذاہب دنیا میں پیدا ہوئے، بڑھے، پھولے پھلے اور آخر کار مٹ

گئے، کیوں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے عقلی ارتقا کے ساتھ ساتھ جدید ضروریات پیدا ہوتی گئیں۔ جن کو ان مذاہب کے اصول پورا نہ کر سکے۔ یہی سبب ہے کہ اہل مذہب کو وقتاً فوقتاً نئے علم کلام ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی۔ جن کے اصول کی رو سے انہوں نے اپنے مذاہب کو پرکھا اور ان کی تعلیم کو ایسی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جو عملی اور روحانی زندگی میں انسان کی رہنما ہو سکے''۔(5)

اس استدلال کے تسلسل میں اقبال فقہ اسلامی پر ایک تجدید نظر کی ضرورت کا احساس بھی رکھتے ہیں۔ اسی مضمون میں اقبال اصلاح تمدن کی بحث میں مسلمانوں میں اصلاح تمدن کے سوال کو ایک مذہبی سوال قرار دیتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی تمدنی زندگی کا کوئی بھی پہلو ایسا نہیں جو ہمارے اصول مذہب سے جدا ہو۔ کیونکہ اقبال کی رائے میں اسلامی تمدن مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

''حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے، جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں، بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں۔''(6)

اقبال اگرچہ شریعت اسلامی کی تدوین وتوضیح میں امیر المومنین حضرت علیؓ اور حضرت امام ابوحنیفہ کی مساعی کی توصیف کرتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ:

''اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے، تو جس طرح ہمیں اس وقت کا تائید اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے۔ اس طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت

ہے۔جس کے قوائے عقلیہ ومتخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں منظم ومرتب کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔''(7)

اس دور میں قانون اسلامی کی تدوین نو کی ضرورت کا احساس تو اقبال کے ہاں بڑی شدت سے پایا جاتا ہے لیکن ابھی انہوں نے بدلتی ہوئی تمدنی صورت حال میں قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے فرد اور ادارے کے کردار اور دائرہ عمل پر گہرا غور وفکر نہیں کیا تھا، ایک بہت بڑے فقیہہ کا تصور آئمہ اربعہ کی مساعی کے تناظر میں دیکھا جانا چاہیے۔لیکن اس موضوع پر اقبال کے ہاں یہ احساس بھی موجود ہے کہ:

''اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔''(8)

گویا اقبال کے ہاں ابتداء سے یہ احساس بھی موجود تھا کہ جدید دور میں متعدد وجوہ کی بنا پر فقہ اسلامی کی تدوین کا کام کسی ایک عالی دماغ مقنن کے لیے ممکن نہیں رہا۔اس وقت جس کام کے لیے اقبال ایک سے زیادہ دماغوں کی ضرورت محسوس کر رہے تھے، خطبہ اجتہاد میں اقبال اس کام کو جمہور کی منتخب پارلیمان کے سپرد کرنے کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالتے نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ بحث بعد میں، یہاں ہم صرف یہ دیکھ رہے ہیں کہ اقبال دین اسلام کے بارے میں کیا تصور رکھتے ہیں اور یہ کہ عمومی طور پر مذہبی تفکر اور خصوصی طور پر فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے بارے میں ان کے تصورات اور تجاویز کیا ہیں۔اقبال کو اس بات کا شدید قلق رہا کہ عوام الناس کی مذہبی تعلیم وتربیت کی تمام تر ذمہ داری جن مولوی حضرات پر ہے وہ بوجوہ نامکمل تعلیم یافتہ اور بیشتر صورتوں میں اپنے حقیقی منصب کے اہل نہیں ہوتے۔1904ء والے مضمون قومی زندگی میں ایسے ہی مولوی صاحبان کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ:

''مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں تو حیات مسیح یا آیات ناسخ ومنسوخ پر بحث کرنے کے لیے باہمی نامہ وپیام ہوتے

ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصا تھا نام کو بھی نہیں رہا۔ ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دست خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں''۔(9)

ایسے مولوی صاحبان جمود اور تقلید کی تاریکی میں پرورش پاتے ہیں اور اس تاریکی کی طرف اٹھنے والی ہر شعاع کو دین پر حملہ تصور کرتے ہیں۔ 1910ء کے خطبہ علی گڑھ مسلم کیونٹی میں بھی اقبال اس تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ:

"...You know that the ethical training of the masses of our community is principally in the hands of a very inefficient class of Moulvies or public preachers, the range of whose knowledge of Muslim history and literature is extremely limited."

''ہمارے ہاں مسلمانوں کی اخلاقی تربیت کا کام مولویوں اور واعظوں کے انتہائی نااہل طبقے کے ہاتھ میں ہے اور اسلامی تاریخ و ادبیات سے متعلق ان مولویوں اور واعظوں کا علم بے حد محدود ہے۔''(10)

یہاں میں نے اس دور کے پیشہ ور مولوی صاحبان کے بارے میں اقبال کی رائے کا اجمالی تذکرہ اس لیے کیا ہے کہ اجتہاد اور اس کے متعلقات کے بارے میں اقبال کے موقف کی سب سے زیادہ مخالفت اس قبیل کے مولوی صاحبان نے کی تھی۔ اجتہاد اور اس کے متعلقات پر طویل غور و فکر، مشاورت اور تدبر کے بعد اقبال نے 1924ء میں ایک مقالہ بعنوان 'اسلام اور اجتہاد' ترتیب دیا۔ اقبال اگرچہ اجتہاد اور اس کے متعلقات کے بارے میں اپنے علم اور مطالعے سے کلی طور پر مطمئن نہیں تھے۔ خود اقبال کا یہ تاثر کہ:

''میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔ البتہ فرصت کے اوقات میں، میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔''(11)

حد درجہ انکسار اپنے اندر لیے ہوئے ہے، لیکن ایسے ہی انکسار کی وجہ سے اقبال یہ اصرار

کرتے رہے کہ اجتہاد کا موضوع اس قدر آسان نہیں جتنا کہ آغاز میں خیال کیا گیا تھا۔ اس ضمن میں اقبال نے ذاتی مطالعات کے علاوہ برصغیر کے بعض نامور علماء کرام کے ساتھ مشاورت بھی کی۔ عمومی طور پر یہ مشاورت مکاتیب کے ذریعے تھی۔ اقبال نے متعدد سوالات علماء کے سامنے رکھے۔ انھیں بہت ساری معلومات بھی حاصل ہوئیں لیکن مجموعی طور پر انھیں جو جوابات موصول ہوتے رہے ان کا انداز کلامی ہوتا تھا بہت سارے موضوعات پر موصول ہونے والے جوابات اقبال کو مطمئن نہ کر سکے تھے اور بسا اوقات اقبال کے مافی الضمیر کو صحیح تناظر میں سمجھنے سے گریز بھی نظر آتا تھا لیکن اس ساری صورتحال نے اجتہاد کے متعلق اپنے اساسی موقف پر اقبال کے اعتماد اور یقین کو پختہ تر کر دیا۔ عام مولوی صاحبان کے پاس اقبال کے لیے فتاویٰ تکفیر کے سوا کچھ نہ تھا چنانچہ بعض قدامت پسند علماء، 1924ء کے اسلام اور اجتہاد والے خطبے کے مباحث اور موضوعات پر معترض ہوئے اور غصے میں آ کر اقبال کو کافر قرار دینے لگے تھے۔ اقبال نے اپنا یہ انگریزی مقالہ 13 دسمبر 1924ء کو لاہور میں، اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں شیخ عبدالقادر کی صدارت میں پیش کیا تھا۔ اقبال نے موقع پر موجود مولانا ظفر علی خان کی خواہش کے باوجود اس مقالے کے اردو ترجمے کی اجازت دینے سے گریز کیا تھا۔ لیکن اگلے روز کے بعض اردو اخبارات میں شائع ہونے والی متفرق رپورٹس کی بنیاد پر ایک طوفان اقبال کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔ اس ردعمل سے اقبال کبیدہ خاطر ضرور ہوئے لیکن ان کے عزم میں کوئی فرق نہ آیا، مقالہ پیش کرنے کے چند ماہ بعد مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''آپ نے ٹھیک فرمایا ہے پیشہ ور مولویوں کا اثر سر سید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا۔ مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ انشاء اللہ شائع بھی ہوگا۔ مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔'' (12)

پیشہ ور مولویوں کا اپنی مرضی، مفاد اور رائے کو انتہائی شدت سے منوانے کی روش کا جو آغاز تحریک خلافت کے دوران ہوا تھا وہ آج بھی اسی شدت سے جاری و ساری ہے۔ بلکہ پاکستان

میں عسکری اشرافیہ نے پاکستان کے آزاد، خودمختار اور جمہوری معاشرے کو مذہب کے نام پر مقید کرنے کے لیے اس طبقے کو اسی طرح استعمال کیا ہے جس طرح قیام پاکستان سے پہلے خلافت کمیٹی نے اور بعد میں کانگریس نے کیا تھا۔ اقبال اس طبقے کی جہالت، معاشرے پر اثر ونفوذ اور اقتدار طلبی سے خائف نہیں تھے۔ وہ صاف دیکھ رہے تھے کہ دنیائے اسلام میں ایک کشمکش کا آغاز ہو چکا ہے۔ روحانیات اور قدیم دینیات اور انہی کی بنیاد پر تشکیل پانے والے تعلیمی نصب العین کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہی۔ وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :

> "Spiritually, the older theology is, generally speaking, a set of worn-out ideas; educationally, it has no value in view of the rise of new, and restatement of old problems. What is needed today is intellectual activity in fresh channels and the building of a new thology and kalam."

> ''جہاں تک روحانیات کا تعلق ہے، کہا جا سکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے، جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلہ میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔''(13)

اس تعمیر و تشکیل کی ضرورت قیام پاکستان کے بعد اور بھی بڑھ گئی لیکن اس بنیادی کام کی طرف توجہ دینے کی بجائے علمائے کرام نے اپنے لیے جہانِ علم کی بجائے میدانِ سیاست کا انتخاب کر لیا۔ پولیٹیکل علماء کے اسی منظم گروہ نے مسلمانان برصغیر کے لیے ایک جداگانہ اسلامی جمہوری ریاست کے قیام کی بھرپور مخالفت کی اور متحدہ قومیت کے فریب کی وکالت کرتے رہے۔ اور ان میں سے بعض اب بھی اس بات پر فخر کا برملا اظہار کرتے ہیں۔ بدقسمتی سے قیام پاکستان کے بعد ''پولیٹیکل علماء'' نے نہایت منظم طور پر اس پاکستان کا فکری نظم و نسق سنبھال لیا جس کے قیام کے وہ سخت مخالفت رہے تھے۔ یہ کشاکش اپنی غارت گری سمیت آج بھی پوری شدت سے جاری

وساری ہے اور قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ اس طبقے کے سامنے سب سے بڑی نظریاتی رکاوٹ اقبال اور فکر اقبال ہے۔ اس طبقے نے اقبال اور فکر اقبال کو بھی ''حفاظتِ اقبال'' کے نام پر اپنے حصار میں لینے کی سعی کی ہے لیکن اقبال بہر حال اقبال ہے۔

بایں ہمہ اپنے خطبہ اجتہاد میں اقبال اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اور تغیر قائم رکھنے والے عنصر کو اجتہاد قرار دیتے ہیں۔(14) لغوی اعتبار سے، اقبال بتاتے ہیں کہ:

"The word literally means to exert. In the terminology of Islamic law it means to exert with a view to form an independent judgement on a legal question."

''اجتہاد کے معنی کوشش کرنے کے ہیں لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔''(15)

ایسی آزادانہ رائے قائم کرنے کے اصول کی وضاحت کے لیے اقبال ایک حدیث مبارک پیش کرتے ہیں جس کی روایت کے مطابق جناب رسالت مآب ﷺ نے حضرت معاذؓ ابن جبل کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا ''معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انھوں نے کہا: کتاب اللہ کے مطابق۔ لیکن اگر کتاب اللہ نے ان میں تمہاری رہنمائی نہیں کی تو پھر؟ پھر اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کے مطابق۔ لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری تو؟'' اس پر حضرت معاذ نے کہا: تو پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔''(16)

گویا اجتہاد آزادانہ تجزیے، رائے اور اس کی بنیاد پر کیے گئے فیصلے کا نام ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''اجتہاد کی اصطلاح قرونِ اولیٰ میں ''آزادانہ رائے'' کے معنوں میں استعمال ہوئی تھی۔ ایک طرح سے یہ اصطلاحی تعریف رائج ہونے سے پہلے کا مفہوم ہے۔''(17)

مذکورہ بالا حدیث مبارکہ سے قانونی معاملات پر آزادانہ رائے قائم کرنے کے درج ذیل اصول سامنے آتے ہیں:

اول: اللہ کی کتاب یعنی قرآن مجید سے رہنمائی لی جائے گی۔ اقبال متوجہ کرتے ہیں کہ:

"The primary source of the law of Islam is the Qur`an.The Qur`an however, is not a legal code. Its main purpose, ... is to awaken in man the higher consciousness of his relation with God and the universe."

''اسلامی قانون کا اولین ماخذ قرآن ہے۔ لیکن قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔ اس کا حقیقی منشا...... یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے'' (18)

دوم: اللہ کے رسول ﷺ کی سنت سے رجوع کیا جائے گا اور سوم: کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی روشنی میں اور اس روشنی کی پیدا کردہ بصیرت کی بنا پر آزادانہ رائے قائم کی جائے گی، اصطلاحاً اسے قیاس کہتے ہیں۔

اقبال نے اجتہاد سے متعلق اپنے مباحث کی حدود کا تعین کرتے ہوئے وضاحت کر دی ہے کہ: اگرچہ مذاہب فقہ کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں:

"(1) complete authority in legislation which is practically confined to the founders of the schools, (2) relative authority which is to be exercised within the limits of a particular school, and (3) special authority which relates to the determining of the law applicable to a particular case left undetermined by the founders. In this paper I am concerned with the first degree of Ijtihad only, i.e. complete authority in legislation."

اول: تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی (لیکن عملاً جس سے صرف مذاہب فقہ کے بانیوں نے فائدہ اٹھایا)

دوم: تشریع یا قانون سازی کی محدود آزادی، جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے۔

اور سوم: تشریع یا قانون سازی کی وہ محدود آزادی، جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے کی قانونی تعبیر سے

ہو، جسے مذاہب فقہ کی بنیاد رکھنے والوں نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو: (یعنی حل نہ کیا ہو۔)۔لیکن اقبال نے اپنے خطبے میں اپنے دائرہ بحث کو اجتہاد کی پہلی شق یعنی کسی مسئلے کی تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی تک محدود رکھا ہے۔(19) اور دیکھا جائے تو فی زمانہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے متحرک اور متغیر عنصر اجتہاد کا اطلاق زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ قانون سازی میں مکمل آزادی پر کرنا ہی بنیادی ضرورت ہے۔اگر اس ضرورت کی اہمیت کا شعور پختہ ہو جائے اور اسی طرح عملی مظاہرے کے امکانات بھی روشن ہوئے، تو پھر بقیہ دو شقیں بھی خود بخود اس ذیل میں آ جائیں گی۔اس سے پیشتر کہ اس خطبے میں اقبال کی اجتہاد سے متعلق پیش کردہ مثالوں علیٰ ہذا بیان کردہ اصول کی روشنی میں اسلامی جمہوری ریاست کے معاملات و مسائل پر بحث کریں، بہتر معلوم ہوتا ہے کہ خطبے کے جملہ مباحث پر ایک سرسری نگاہ ڈال لی جائے۔خطبے کے آغاز میں اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اس کی اطلاقی حدود کو بیان کرنے کے بعد اقبال تاریخی بنیادوں پر یہ سراغ لگاتے ہیں کہ زندگی کو متغیر و متحرک قرار دینے والے قرآن مجید پر استوار نظام قانون کیونکہ جامد ہوا۔یعنی یہ کہ وہ کیا اسباب تھے جنہوں نے اجتہاد کے دروازے بند کر دیئے۔(20) اس ضمن میں اقبال دولت عباسیہ کے ساتھ ساتھ سر اٹھانے والی عقلی تحریک (معتزلہ کی تحریک) اور اس کے برپا کردہ تلخ سلسلہ بحث و نزاع (21) اس کے منطقی ردعمل کے طور پر فروغ پانے والے رہبانی تصوف (22) اور اسلامی دنیا کے ذہنی و فکری مرکز بغداد کی تباہی، کہ جس کے نتیجے میں فقہائے متقدمین کی تعبیرات قوانین شریعت (یعنی اجتہادات) کو جوں کا توں برقرار رکھنے اور اس میں تغیر و تبدل کے تمام دروازے تقریباً بند کر دینے کا رجحان پیدا ہوا، (23) کا ذکر کرتے ہیں۔جمود کے اسباب بیان کرنے کے بعد اقبال احیا کا مطالعہ پیش کرتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں کہ زوال کے بعد قدامت پسند مفکرین نے اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کے گرد نظم و ضبط کا حصار کھینچ دیا۔اس طرح دور ابتلا میں بقا کا اہتمام تو ہو گیا، لیکن اس طرح حد سے بڑھے ہوئے نظم و ضبط میں فرد کی ذاتی ہستی فنا ہو جاتی ہے۔اقبال یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ:

"...the ultimate fate of a people does not depend so much on organization as on the worth and power of individual men."

''قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر ہے کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں؟ اور قدرت و صلاحیت کیا؟''(24)

اس اصول کی بنیاد پر اقبال قوائے انحطاط کے سدباب کے لیے معاشرے میں خود شناس و خودنگر افراد کی پرورش، اور ان کی بصیرت سے سامنے آنے والے فکر و عمل کے نت نئے معیار کو ضروری قرار دیتے ہیں، تا کہ اس بات کا احساس موجود رہے کہ ہمارا ماحول سرے سے نا قابل تغیر و تبدل نہیں، اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش موجود ہے۔(25) اقبال بتاتے ہیں کہ احترام ماضی کے غلط تصور اور افراد کا اپنی بصیرت پر عدم اعتماد پیدا کرنے کا باعث بے جا نظم و ضبط کہ جو اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا، ایک بڑے ردعمل کا متقاضی تھا، یہ ردعمل ہوا۔ اس ضمن میں اقبال امام ابن تیمیہ اور ان کے تصورات اجتہاد کا ذکر کرتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے انکار کرتے ہوئے (26) ان کے پیدا کردہ جمود پر ضرب لگائی اور فقہ کے بنیادی ماخذ یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کر کے اپنے حق اجتہاد کو استعمال کیا۔ پھر اقبال ابن حزم کے فقہ حنفی سے اختلاف کا ذکر کر کے مصر کے مفسر و محدث السیوطی کا مختصر ذکر کرتے ہیں کہ جنھوں نے آزادیِ اجتہاد کا دعویٰ کیا۔ انہی خود شناس و خودنگر افراد نے کہ جن کی بصیرت نے فکر و عمل کے نت نئے معیار پیش کیے احیاء کی کئی تحریکوں کو جنم دیا۔ مثلاً سنوسی تحریک، سید جمال الدین افغانی کی تحریک اتحاد اسلامی، اور محمد بن عبدالوہاب کی تحریک۔ اس کے بعد اقبال جدید دور کے حوالے سے ترکوں کی اجتہادی مساعی اور اس میں کارفرما تصورات پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ دور حاضر میں ترکی کے حوالے سے مسلمانوں کے اجتہاد سے متعلق خیالات، علیٰ ہذا عملی اقدامات کا ذکر کرنے کے بعد اقبال اسلامی قانون کی ہیئت ترکیبی، وسعت امکانات اور متحرک روح کا تذکرہ کرتے ہوئے چند نکات کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔

اول یہ کہ آغاز اسلام سے لے کر دور عباسیہ کے آغاز تک قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔(27)

دوم یہ کہ پہلی صدی کے تقریباً وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک عالم اسلام میں انیس مذاہب فقہ کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے قانون دانوں نے ایک بڑھتے

ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جدو جہد سے کام لیا اور یہ کہ وہ زمانے کے تقاضوں کا وسعت نظر سے ساتھ دینے کی خاطر اپنے سلسلہ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔ قانون کے مختلف اور متنوع مکاتب فکر کے ظہور اور ترقی و توسیع اور اس کے نتائج کے تناظر میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

"This fact alone is sufficient to show how incessantly our early doctors of law worked in order to meet the necessities of a growing civilization. With the expansion of conquest and the consequent widening of the outlook of Islam these early legists had to take a wider view of things, and to study local conditions of life and habits of new peoples that came within the fold of Islam. A careful study of the various schools of legal opinion, in the light of contemporary social and political history, reveals that they gradually passed from the deductive to the inductive attitude in their efforts at interpretation."(28)

اور سوم یہ کہ اقبال اسلامی قانون سازی کے متذکرہ بالا رجحانات اور ان میں کارفرما روح اور بالخصوص اسلامی قانون کے مآخذ (قرآن مجید، حدیث شریف، اجماع اور قیاس) کے حوالے سے وضاحت کرتے ہیں کہ اسلامی قانون سازی کے لیے کسی جمود کا شکار رہنا درست نہیں ہے، بلکہ اسلامی قانون سازی کی درخشاں روایات اور ان میں مضمر لاانتہا امکانات یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس میں مزید نشوونما اور توسیع و ارتقاء کا امکان موجود ہے۔(29) اس کے بعد اقبال اسلامی قانون کے بنیادی مآخذ کی وضاحت کرتے ہیں، جو

اول: قرآن مجید

دوم: حدیث شریف

سوم: اجماع امت

اور چہارم: قیاس پر مشتمل ہیں۔

قرآن مجید کے حوالے سے اقبال کے رجحان کا ذکر ہو چکا ہے۔ اسلامی قانون کے ماخذ دوم یعنی حدیث شریف کے ضمن میں اقبال صحت و عدم صحت حدیث کے معاملات و مسائل کے پیش نظر نہایت محتاط طرز عمل کی طرف اشارہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اجتہاد میں حوالہ بناتے وقت فقہی اور غیر فقہی احادیث میں امتیاز قائم کر لینا چاہیے۔ اس ضمن میں بعض نکات کے حوالے سے شاہ ولی اللہ کی علمی مساعی کی توصیف کرتے ہوئے اسے حوالہ بھی بناتے ہیں، خطبے میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

"For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approvel of the prophet, were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating discussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples, nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train

one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal Shari`ah. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately befor him. The Shari`ah values (Ahkam) resulting from this application(e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations. It was perhaps in view of this that Abu Hanifah, who had a keen insight into the universal character of Islam, made practically no use of these traditions. The fact that he introduced the principle of Istihsan, i.e. juristic preference, which necessitates a careful study of actual conditions in legal thinking, throws further light on the motives which determined his attiude towards this source of Muhammad Law."

''لیکن جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اول الذکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم ورواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، یا جس میں حضور رسالت مآب ﷺ نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا۔ کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم ورواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم ورواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، خواہ حضور رسالت مآب

ﷺ نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے...... شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیا کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ انھوں نے اصولِ استحسان یعنی ''فقہی ترجیح'' کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں، بااحتیاط مطالعہ کریں۔'' (30)

اسلامی قانون کے تیسرے ماخذ یعنی اجماع کو اقبال اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم قرار دیتے ہوئے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے مباحث ہوتے رہے لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھ سکی۔ (31) اور اس وجہ سے اسلامی قانون سازی کے حوالے سے اجماع کا تصور ایک مستقل اور مؤثر ادارے کی صورت اختیار نہ کرسکا۔ اقبال اس کی وجوہ کا سراغ لگاتے ہوئے

وضاحت کرتے ہیں کہ:

"Possibly its transformation into a permanent legislative institution was contrary to the political interests of the kind of absolute monarchy that grew up in Islam immediately after the fourth Caliph. It was, I think, favourable to the interest of the Umayyad and the Abbaside Caliphs to leave the power of Ijtihad to individual Mujtahids rather than encourage the formation of a permanent assembly which might become too powerful for them."

''خلیفہ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے۔ اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو۔ جو بہت ممکن ہے انجام کاران سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔''(32)

اس پس منظر میں اقبال اس بات پر اطمینان کا اظہار کرتے ہیں کہ متعدد وجوہ کی بنا پر دنیائے اسلام میں اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ اقبال امید ظاہر کرتے ہیں دنیائے اسلام میں جمہوری روح کی نشو و نما اور قانون ساز مجالس کے قیام کے بعد، مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ اقبال اپنی اس پختہ رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ:

''میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے، از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔''(33)

اسلامی قانون کے چوتھے ماخذ قیاس یعنی' قانون سازی میں مماثلتوں کی بناء پر استدلال سے کام لینا' کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ یہی قیاس جو شروع شروع مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا، آخر کار شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا(34) حنفی مکتب

فکر سے منسوب اور ارسطا طالیسی منطق سے متاثر اسی تصور قیاس کو اقبال قانون سازی کے آریائی رجحان سے تعبیر کرتے ہوئے امام مالک اور امام شافعی کی طرف سے بطور ایک ماخذ قانون امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس پر علمی تنقید کو آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی اور مؤثر سامی روک قرار دیتے ہیں اور اقبال کے نزدیک اسی تنقید کی وجہ سے یہ احساس پیدا ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے (35) اقبال کا واضح رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی فقہی تعبیر کی حیثیت دوامی نہیں ہوتی اور نہ ہی ہونی چاہیے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ ایک اسلامی جمہوری ریاست میں اجتہاد سے کام لے کر کس طرح مسائل حل کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ ایک جدید مسلم ریاست کے جمہوری مسائل کے حوالے سے اقبال نے ترکوں کی مذہبی اور سیاسی فکر، علیٰ ہذا اجتہادی تصورات کو بطور خاص موضوع بنایا ہے اور انہی کی مثالوں سے اپنا موقف واضح کرنے کی کامیاب سعی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

> "We find that the idea of Ijtihad, reinforced and broadened by modern philosophical ideas, has long been working in the religious and political thought of the Turkish nation. This is clear from Halim Sabit`s new theory of Muhammadan Law, grounded on modern sociological concepts. If the renaissance of Islam is a fact, and I believe it is a fact, we too one day, like the Turks, will have to re-evaluate our intellectual inheritance."

> ''ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ مثال کے طور پر حلیم ثابت ہی کا نظریہ ہے جو اس نے اسلامی قانون کے بارے میں قائم کیا اور جس کی بنا اس نے جدید عمرانی تصورات پر رکھی۔ پھر اگر اسلام کی نشاۃ الثانیہ ناگزیر ہے، جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے، تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔'' (37)

اقبال ترکی فکر کے دو رجحانات کا ذکر کرتے ہیں۔

اول: حزب وطنی، جس کی واحد دلچسپی ریاست تھی اور جسے مذہب سے کوئی سروکار نہ تھا۔ گویا یہ ترکی وطن پرست ریاست اور کلیسا کی مسیحی مثال (تھیا کریسی) کے پیش نظر اسلامی ہیئت میں بھی اس تفریق کو فرض کیے ہوئے تھے۔ دور حاضر کے مخصوص سیاسی اور سماجی مسائل کے حوالے سے اس نقطہ نظر کی تنقید بے حد ضروری معلوم ہوتی ہے کیونکہ مذہب کو معاملات سیاست و ریاست سے الگ تھلگ خیال کرنے کا رجحان آج بھی جوں کا توں موجود ہے۔

دوم: حزبِ اصلاح مذہبی، جس کے داعی سعید حلیم پاشا تھے۔ وہ اسلام میں دوئی (ریاست اور مذہب میں، حقیقت اور مجاز میں، علیٰ ہذا) کے قائل نہ تھے۔ ان کے پیش نظر اسلام کا پیدا کردہ وہ حسین امتزاج تھا جس نے حیات انسانی کو ایک وحدت کی صورت میں پیش کیا۔ اقبال سعید حلیم پاشا کے مؤقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> "......Islam is a harmony of idealism and positivism; and, as a unity of the eternal verities of freedom, equality, and solidarity, has no fartherland."
>
> ''اسلام نے حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا، لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں۔'' (38)

اسلام عالمگیر انسانی معاشرے کا داعی ہے۔ وہ کسی خاص قوم کی عادات و خصائل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔

سعید حلیم پاشا کے بعد اقبال ترک مفکر ضیاء گوک آلپ کے اجتہادی شعور کا ذکر کرتے ہیں، جس سے اقبال نے بعض جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔ لیکن بہر حال، ترکوں کے حوالے سے جدید اجتہادی رجحانات کو سمجھنے کے لیے ضیاء کا مطالعہ بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اپنے خطبے میں اقبال نے ضیاء کی چار نظموں کا حوالہ پیش کر کے ان کے اتحاد اسلام کے نئے تصور (39) جدید ترکیہ میں پرورش پانے والے مذہبی مطمح نظر، (40) دین کے روحانیت خیز افکار کو عربی کی بجائے ترکی زبان میں ادا کرنے کی خواہش، (41) اور جدید معاشرے میں عورت کے مقام اور حقوق کے بارے میں اجتہادی تصورات کو اجاگر کیا ہے۔ اس طرح دور جدید میں اجتہاد کے بارے میں ترکوں کے

خیالات بیان کرنے کے بعد اقبال ان کی فکری آزادروی کو سراہتے ہیں (42) ان کے نزدیک جدید تر حالات کے تناظر میں جس ذہنی انقلاب سے ترک دوچار ہو رہے ہیں، عنقریب دوسرے اسلامی ممالک بھی اس سے دوچار ہوں گے۔ لہٰذا...... ضرورت اس بات کی ہے کہ اجتہاد کی متحرک روح اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مسلمانوں کے فکری رجحانات پر گہری نظر رکھی جائے۔ ضیاء کے خیالات نے دور انقلاب میں ترکوں کے غور و فکر کی تشکیل میں گہرا حصہ لیا۔ ہر چند کہ مصطفیٰ کمال پاشا کی عملی اصلاحات اور ضیاء کے تصورات میں عدم مطابقت کے آثار ملتے ہیں، لیکن بہر حال جدید ترکیہ کو ایک سیکولر (43) ریاست بنانے میں ضیاء کی فکری رہنمائی شامل ہے۔ بایں ہمہ، سعید حلیم پاشا کے اسلام سے متعلق حقیقت پسندانہ خیالات اور ضیاء گوک آلپ کے جدید نظریات سے متاثر اجتہادی تصورات کے تناظر میں اقبال جدید دنیائے اسلام میں پرورش پانے والے، اور اسی کی مدد سے رونما ہونے والے فکری انقلاب کا سراغ لگاتے ہیں۔ عملی اعتبار سے اقبال ترکوں کے جس اجتہاد کو سراہتے ہیں، وہ ہے (اسلام کی حرکی روح کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے اور حالات کے تقاضوں کے عین مطابق) منصب خلافت کسی فرد واحد کی بجائے کسی جماعت، یا منتخب مجلس کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اس اجتہاد کو دور حاضر کی جمہوری روح سے قریب پاتے ہیں۔ دراصل اقبال متعدد وجوہ کی بناء پر ریاست کے بارے میں کسی بھی ایسے اصول کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہیں کہ جس میں زمام اقتدار کسی فرد واحد کے ہاتھ میں ہو۔ ایسا چاہے خلافت کے نام پر ہو یا ملوکیت کے نام پر، امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال آمریت کی کسی بھی صورت کو قبول نہیں کرتے۔ وہ اس تصور کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہیں کہ اسلامی ریاست بنیادی طور پر آمرانہ یا شخصی اختیارات کی حامل ہے۔ خطبہ اجتہاد میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

> "The essence of Tauhid, as a working idea, is equality, solidarity, and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space-time forces, an aspiration to realize them in a definite human organization. It is in this sense alone that the state in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by

a representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his supposed infallibility."

''بہ حیثیت ایک اصول عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسانی کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان ومکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری میں مشہود دیکھنے کی۔ لہٰذا اسلامی ریاست کو حکومت الٰہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انہی معنوں میں۔ ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفتہ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دے دیں اور جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جور واستبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔''(44)

اقبال اسلامی جمہوری ریاست کو عرب ملوکیت کے زیر اثر تشکیل پانے والے رجحانات سے پاک ومنزہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ مسلمانانِ برصغیر کے لیے ایک علیحدہ اور خود مختار اسلامی جمہوری ریاست کا تصور پیش کرتے وقت بھی اقبال کے ذہن میں ریاست کے کردار کے بارے میں کوئی ابہام نہیں تھا۔ خطبہ الہٰ آباد میں وہ برملا کہتے ہیں کہ مسلمانان برصغیر کے لیے جداگانہ ریاست کے قیام سے:

"...... for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian imperialism was forced to give it, to mobilize its law, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times."

''...... اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب وتمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب تر ہو

جائیں گے''(45)

ایسی اسلامی جمہوری ریاست میں مذہب کو عامۃ الناس کی اجتماعی زندگی سے علیحدہ عنصر بنا کر اور اس کے نام پر سیاست کرنے والی جماعتوں اور گروہوں کا کیا جواز باقی رہ جاتا ہے؟ اگر ایک اسلامی جمہوری ریاست میں مسلمان قطعی اور فیصلہ کن اکثریت میں ہیں تو پھر مذہب یا اسلام کے نام پر کسی بھی جماعت یا گروہ کو سیاست کرنے کا حق حاصل نہیں ہونا چاہیے۔ وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی ہر سیاسی جماعت بجائے خود اس لیے اسلامی جماعت ہے کہ اس میں شامل اور عامل لوگ مسلمان ہی ہیں، ممکن ہے کہ معاملات سیاست و ریاست کے بارے میں ان کا اپنا تصور اور نقطہ نظر ہو لیکن ان کی جملہ سیاسی مساعی دراصل اس روح کے اظہار کا ایک طریقہ یا امکان ہی ہے جس کے سامنے کوئی مادی یا طبیعی بجائے خود روحانی حیات سے الگ یا متغائر نہیں ہے۔ اقبال خطبہ اجتہاد میں صراحت کرتے ہیں کہ:

"......The merely material has no substance until we discover it rooted in the spiritual. There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the self-realization of spirit. All is holy ground. As the prophet so beautifully puts it: 'The whole of this earth is a mosque.' The state, according to Islam, is only an effort to realize the spirtual in a human organization. But in this sense all state, not based on mere domination and aiming at the realizaton of ideal principles, is theocratic."

''مادی'' بحیثیت مادی کوئی معنی ہی نہیں، الا یہ کہ ہم اس کی جڑیں روحانی میں تلاش کریں۔ بالفاظ دیگر یہاں کسی ناپاک دنیا کا وجود نہیں۔ برعکس اس کے مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لیے جو بھی ہے مقدس ہے، کیا خوب ارشاد فرمایا ہے حضور رسالت مآب ﷺ نے کہ ہمارے لیے یہ ساری زمین مسجد ہے لہٰذا اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کے معنی

ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی کہتے ہیں اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ ہی میں کریں۔ لیکن پھر ان معنوں میں تو ہر اس ریاست کو حکومت الٰہیہ ٹھہرایا جائے گا جس کی بنا استیلا اور تغلب کی بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہے۔" (46)

ایسی روحانی جمہوریت یا روحانی جمہوری ریاست میں اختیار و اقتدار کا مرکز و محور فرد نہیں ادارے ہوں گے۔ ایک ریاست میں قانون سازی اور تشریع اصول کا انفرادی حق باقی رکھ کر افراط وتفریط اور تفریق در تفریق کے عمل کو روکنا ممکن نہ رہے گا۔ سیاسیات کا ایک عام طالب علم بھی جانتا ہے کہ ایک منظم ریاست میں کسی بھی قانون کو نافذ کرنے کے لیے ریاست کی باقاعدہ منظوری کی ضرورت ہوتی ہے، اسلامی جمہوری ریاست میں یہ منظوری نہ تو کوئی بہت بڑا فقیہہ عالم دے گا اور نہ ہی علماء کی کوئی نگران مجلس، یہ منظوری قانون ساز ادارے یعنی پارلیمان کے ذریعے دی جائے گی۔ یہ تاثر درست معلوم نہیں ہوتا کہ اسلامی شریعت کو نافذ کرنے کے لیے ریاست کی رسمی کارروائی کی ضرورت نہیں ہوتی اور قانون سے متعلق سب کچھ قاضی کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ اب ایک اسلامی جمہوری ریاست میں اسلامی قانون یعنی فقہ اسلامی کو رسمی قانون کا درجہ دینے کے لیے ضروری ہے کہ:

اول: جملہ فقہی مواد کو جدید طرز پر ضابطوں کی شکل میں مرتب کیا جائے۔ اقبال اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

"میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے "جورس پروڈنس" پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔" (47)

دوم: یہ کہ قانون رسمی طور پر رائے جمہور سے منتخب ہونے والی پارلیمان یعنی قانون ساز ادارے سے طریقہ کار کے مطابق منظور ہو کر نظام کا حصہ بنے۔ یہ انفرادی کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی صورت ہوگی۔ دراصل اقبال کے تصور اجتہاد کی اساس قانون سازی کا یہی اجتماعی حق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے پوری توانائی کے ساتھ انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت پر

زور دیا۔ لیکن اس ضمن میں وہ جس اہم تر پہلو کی طرف متوجہ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کا ذمہ دار کون ہو؟ جدید دنیائے اسلام کے حوالے سے بالعموم اور پاکستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں بالخصوص یہ سوال بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال کا فیصلہ تو یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کا حق ایک منتخب شدہ مجلس قانون ساز کے سپرد کیا جانا چاہیے۔ (پاکستان کے حوالے سے قومی اسمبلی کہہ سکتے ہیں) ایسی مجلس قانون ساز قرآن وسنت کی روشنی میں، اور جدید تقاضوں کے حوالے سے جو فیصلے کرے گی وہ اجتماعی اجتہاد کہلائیں گے۔ ایسی مجلس قانون ساز جمہور کی تائید سے منتخب ہو، اقبال کہتے ہیں کہ:

> "The republican form of government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam."

> ''جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا ہی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔'' (48)

پاکستان میں عملی طور پر طرز حکومت کا مسئلہ ابھی تک طے نہیں کیا جا سکا۔ قیام پاکستان کے محرکات، اور طریق کار کا جائزہ یہ ثابت کرتا ہے کہ رائے جمہور سے معرض وجود میں آنے والی ریاست کی ہیت ترکیبی بھی خالص جمہوری ہو۔ پاکستان کے قائدین کے تصورات یہی تھے۔ لیکن بد قسمتی سے پاکستان اپنی تشکیل میں براہ راست حصہ لینے والی اعلیٰ تر قیادت سے جلد محروم ہو گیا اور اس کے بعد پاکستان کو ایسے طالع آزماؤں سے سابقہ پڑا جن کا واحد مطمح نظر اپنے شخصی اقتدار کا استحکام تھا۔ انہوں نے پاکستان کی نظریاتی اور سیاسی ضروریات کو پس پشت ڈال کر اس جمہوری فکری ارتقاء کا دروازہ بند کرنا چاہا، جو تشکیل پاکستان کا باعث بنا تھا۔ نتیجتاً ملک کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ طرفہ بدقسمتی یہ کہ ملک چار بار ''جرنیلی بندوبست'' کا شکار ہوا۔ اور یوں پاکستان کی عمر عزیز کا کثیر حصہ ''حبس بے جا'' میں گزر گیا۔ پاکستان مسلمانانِ برصغیر نے جمہوری عمل کے ذریعے حاصل کیا تھا۔ لیکن یہاں اقبال کی آرزو کے مطابق نہ تو اسلام کے منتہائے نظر بین الاقوامی نصب

العین کی طرف پیش رفت کی جا سکی کہ شروع شروع میں جس کو عربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا (49) اور نہ ہی ایک مہذب معاشرے کے خواب کو پورا کیا جا سکا۔ طالع آزماؤں نے اپنے ذاتی مفاد اور شخصی ترجیحات کے لیے اسلامی جمہوری ریاست کو فلاحی ریاست بنانے کی بجائے خطرات میں گھری ایک خوفزدہ ریاست بنا کر رکھ دیا ہے۔ دراصل پاکستان میں دگرگوں سیاسی حالات اور جرنیلی بندوست، کے ''حبس بے جا'' نے جو عملی صورت حال پیدا کی، اس کے مطابق، مذہبی امور میں رتی برابر روشن فکری یا کم از کم ترکوں جیسی اجتہادی بصیرت کا اظہار نہ کیا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہاں مذہب کو ایک مقید ادارہ بنا کر قدیم طرز کے ملاؤں نے تھامے رکھا۔ عوام کی اکثریت اسلام پر دل و جان سے فریفتہ، لیکن ناخواندہ اور خطرناک حد تک خوش اعتقاد ہے اس لیے قدیم ملاؤں کی گرفت مذہب کے حوالے سے مضبوط رہی۔ لیکن اجتماعی شعور میں کارفرما اجتہادی بصیرت کا راستہ روکنا ممکن نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ عملی سیاست میں پاکستان کے عوام نے ہمیشہ روح عصر کو سمجھنے کی (اپنے تئیں) کوشش کی۔ اس کی ایک مثال تو یہ ہے کہ پاکستان کے لوگ اسلام سے گہری عقیدت رکھنے اور اس کے نفاذ کے دل سے آرزومند ہونے کے باوجود کبھی کسی خالص مذہبی جماعت کو انتخابات میں کامیاب نہیں کرتے۔ ان کا حق رائے دہی، اگر کبھی انھیں اس کے اظہار کا موقع ملے، ہمیشہ ان سیاسی جماعتوں کے حق میں استعمال ہوتا ہے جو عصری تقاضوں کے مطابق جمہوری روایات کو فروغ دینے کی دعوے دار ہوں۔ ہم عوام کی اس شعوری یا غیر شعوری حکمت عملی کو بھی، اجتماعی اجتہاد کا نام دے سکتے ہیں۔ پاکستان میں شاید اسلامی طرز حکومت اور جدید جمہوری طرز حکومت کو الگ الگ اور بسا اوقات متصادم ثابت کرنے کا افسوسناک رجحان بھی موجود رہا ہے۔ ان رجحان کو دور کرنے کی کوئی ٹھوس کوشش ابھی تک نہیں کی گئی۔ شاید اس لیے کہ ایسی کوشش کرنے والے کی نیت پر گہرا شک کیا جائے گا۔ قدیم طرز کے نیک نیت لیکن اسلام کے نادان دوست، علماء اسلامی نظام سیاست و ریاست سے مراد خلافت راشدہ کا جوں کا توں نفاذ لیتے ہیں وہ نہ تو زمانے کی رفتار کا اندازہ کر سکے ہیں اور نہ ہی اسلام کی روح کو سمجھنے پر آمادہ ہیں ان کی خانقاہی تربیت نے ان کے طرز عمل کو تقلید کی مشکوں سے کس رکھا ہے۔ انھوں نے اپنے اسلام کو اس طرح سنبھال رکھا ہے گویا اسے ہر طرف سے خطرات کا سامنا ہو۔ کیا ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے روشن ماضی کو آواز

دینے کی بجائے اس کی فراہم کردہ بصیرت سے استفادہ کرتے ہوئے، روشن تر مستقبل کے آرزو مند ہوں۔ کیا ہم اسلام کی حرکی روح کا ساتھ دینے کے لیے تیار ہیں؟ کیا ہم ریاست اور مذہب کی تفریق کو (جس کے ہم پاکستانی لوگ غیر شعوری طور پر مرتکب ہو رہے ہیں) ختم کرنے پر آمادہ ہیں؟ یہ اور ایسے کئی سوالات پر غور کرنا ہوگا اور اگر ہم نیک نیتی سے ایسا کرنا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں اقبال کے اجتہاد اجتماعی کے اصول کو اہمیت دیتے ہوئے اسے اپنی حیات اجتماعیہ علیٰ ہذا ہیئت سیاسیہ کا اہم اور فعال عنصر بنانا ہوگا۔ جہاں تک طرز حکومت کا تعلق ہے اگر ہم اقبال کے نظریات سے استفادہ کرتے ہوئے قومی اسمبلی کو اجتہادی ادارے میں تبدیل کر سکیں تو پھر جدید جمہوری نظام اور اسلام میں کوئی بعد باقی نہ رہے گا، اور عوام، خالص جمہوری طرز فکر و عمل کو غیر اسلامی خیال کرنے کی الجھن سے چھٹکارہ حاصل کر لیں گے۔ یہ اقدامات پاکستانیوں کے لیے نئے یا انوکھے نہ ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی تاریخ ان کے شعوری یا غیر شعوری اجتماعی اجتہادات کی روشن مثالوں سے بھری پڑی ہے اور ایک ایسی قوم جس کے اجتماعی شعور میں اجتہاد کی مثالیں پنہاں ہوں، اس کے لیے اسلامی روح اور اجتہادی بصیرت کی روشنی میں جدید نظام سیاست و ریاست کی تشکیل کوئی مشکل بات نہیں ہے اس ضمن میں خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں اقبال کی مثالیں اور وضاحتیں ہم پاکستانیوں کی اس طرح سے رہنمائی کریں گی:

الف: ہیئت مقتدرہ کا چناؤ بذریعہ انتخاب کرنا چاہیے۔

ب: فی زمانہ خلافت کا روایتی ادارہ اپنی اہمیت کھو چکا ہے، اس لیے اس کے احیاء کی خواہش کی بجائے، اجتماعی خلافت کے اصول کی طرف توجہ کرنا ہوگی۔ جہاں تک ایک اسلامی ریاست کے انتظام و انصرام اور قانون سازی کے اختیارات کا تعلق ہے، وہ اقبال کہتے ہیں کہ منتخب مجلس قانون کے سپرد کیے جائیں۔ اس سلسلے میں اقبال ایک اہم سوال بھی اٹھاتے ہیں، وہ یہ کہ:

> "...... the legislative activity of a modern Muslim assembly which must consist, at least for the present, mostly of men possessing no knowlege of the subtleties of Muhammadan Law. Such an assembly may make grave mistakes in their interpretation of law. How can we exclude or at least reduce the

possibilities of erroneous interpretation.?"

''......موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔لہٰذا اس کا طریق کار کیا ہوگا، کیونکہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہوگی؟''(50)

اس بے حد اہم سوال کے جواب میں اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے:

1-اقبال مجلس قانون ساز کو شریعت کی تعبیر میں غلطیوں کے امکانات سے بچانے کے لیے اس پر علمائے دین، کی کسی نگران مجلس کے قیام کے حامی نہیں۔اسے وہ بڑی خطرناک چیز قرار دیتے ہیں(51) کیونکہ اس طرح آزادیٔ اجتہاد کا حق عملاً علماء کے نگران گروہ کی تحویل میں چلا جائے گا۔ پاکستان کے حوالے سے عملی صورتحال کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہاں آئین سازی میں وہی خطرناک طرز عمل اختیار کیا گیا، جس کی طرف اقبال اشارہ کرتے ہیں۔یعنی یہ کہ مجلس قانون ساز ویسے تو تمام قوانین بنانے میں آزاد ہو لیکن جہاں تک قوانین کے شریعت کے مطابق ہونے کا تعلق ہے، ان پر نظر رکھنے کے لیے دینی علوم سے واقف علماء کی الگ مجلس قائم کر دی جائے۔یہ ایک طرح سے دین اور سیاست، میں دوئی کا رجحان ہے، جس کی اقبال نے کھل کر حوصلہ شکنی کی۔پاکستان کے 1962ء کے آئین میں قانون سازی کے جملہ امور کی وضاحت کے بعد دنیا اور آخرت میں سرخرو ہونے کی خاطر ایک ایڈوائزری کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی، اور اسلامک ریسرچ سنٹر، بنانے کا فیصلہ کیا گیا، تا کہ ان کی بدولت یہ دیکھا جا سکے کہ جو قوانین بنائے جا رہے ہیں، وہ قرآن وسنت کے مطابق ہیں یا نہیں۔یہ کونسل اور ریسرچ سنٹر اسلامی قوانین بنانے کے لیے تجاویز بھی پیش کر سکتے تھے۔1973ء کے آئین میں بھی اسی قسم کے بندوبست کو قائم رکھا گیا۔یعنی یہ کہ: ایک اسلامی نظریاتی کونسل بھی قائم کی جائے گی جو قرآن وسنت کے حوالے سے اسلامی فلسفے اور اصولوں کے بارے میں مشورہ دیا کرے گی۔یہ کونسل پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو قرآن وسنت کے مطابق اجتماعی زندگی کی بہتری کے لیے سفارشات پیش کیا کرے گی۔قوت نافذہ سے محروم ہونے کی وجہ سے اسلامی نظریاتی کونسل کی مساعی قانونی درجہ

حاصل کر کے معاشرتی تبدیلی کا باعث نہ بن سکی۔ ایسی مجلس کو حکومت کے علاوہ عوام کی طرف سے بھی (عملی طور پر) اہمیت نہیں دی جاتی۔ یہ طرز عمل تو یہ ثابت کرتا ہے کہ ہم فی الحال اسلام کو ایک نظام سیاست و ریاست کے طور پر اپنانے میں قطعاً سنجیدہ نہیں ہیں۔ اس کے عوض اقبال یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ ایسی مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور رکن شامل کر لیا جائے لیکن وہ بھی دیگر اراکین مجلس کی طرح آزادانہ بحث و تمحیص میں حصہ لیں اور اپنے علم کی روشنی میں رائے کا اظہار کریں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

" The Ulema should form a vital part of a Muslim legislative assembly helping and guiding free discussion on questions relating to law."(52)

لیکن اقبال کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجالس قانون ساز میں شامل علماء کو دیگر اراکین سے زیادہ اختیارات حاصل نہ ہونے چاہئیں کہ اس طرح بھی آزادانہ اجتہاد مجروح ہوگا۔ اور اس ضمن میں جس حتمی ضرورت کی طرف اقبال توجہ دلاتے ہیں وہ ہے کہ فقہ اسلامی کی جدید تعلیم کا اہتمام کیا جائے تا کہ علماء کو بھی قدامت کے ''حفاظتی حصار'' سے نکال کر دنیائے جدید کے جملہ تقاضوں سے روشناس کرایا جائے۔ انھیں روایتی علماء کی بجائے ماہرین قانون بنایا جائے۔ اقبال اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

"The present state of the administration of Muhammadan Law in this country is simply deplorable and there are difficulties, which can be solved through legislative agencies only. Muhammadan professional lawyers thoroughly well-grounded in the principles of Muhammadan Law will be of the greatest help both in court and council."

''اس ملک میں قانون محمدی ﷺ جس طریقہ سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف (مجلس قانون ساز) کے قیام سے دور ہو سکتی ہیں۔ مسلمان قانون دان جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانون

محمدی ﷺ کے اصولوں پر پورے طور پر حاوی ہوں، وہ عدالت اور کونسل، دونوں میں بے حد مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔''(53)

عدالت اور کونسل یعنی مجلس قانون ساز دونوں کے لیے بے حد مفید علماء کے اس تصور میں یہ روح کارفرما ہے کہ علماء کے گروہ کو معاشرے سے جدا ''نفوس قدسیہ'' خیال کرنے کی بجائے عوام میں سے اور عوام جیسے صاحبانِ علم و فضل شمار کیا جانے لگے۔ اقبال اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"The only effective remedy for the possibilities of erroneous interpretations is to reform the present system of legal education in Muhammadan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modren jurisprudence."

''......شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سد باب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کی بحالت موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے، لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی با احتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے۔''(54)

پاکستان کے خصوصی حوالے سے اقبال کی اس تجویز سے اس طرح استفادہ کیا جا سکتا ہے کہ:

1- تمام تر قدیم دینیاتی مدرسوں کے نصابات کا از سر نو جائزہ لے کر انھیں جدید نظام تعلیم سے ہم آہنگ کیا جائے۔

2- ان کی عام نظام تعلیم سے علیحدہ حیثیت کو ختم کر کے یکساں نظام تعلیم کا جزو بنایا جائے۔

3- جس طرح عام نظام تعلیم میں ہر شعبہ علم میں تخصیص حاصل کرنے کے مواقع موجود ہیں، اسی طرح علوم فقہ و تفسیر، علیٰ ہذا علم حدیث کو جدید طریقہ تدریس و تحصیل کے مطابق مرتب کر کے درسیات میں شامل کیا جائے۔ تاکہ فقہ کی تحصیل و تدریس کا عمل قدیم طرز کے پراسرار مدرسوں کے نیم تاریک احاطوں سے نکل کر عام درسگاہوں اور دانشگاہوں میں

رائج ہو سکے۔ اور یوں نظام تعلیم میں دوئی کا غیر اسلامی رویہ ختم ہو۔

4- لیکن یہ اہم تر کام کرنے سے پہلے اس شدید ردعمل کا صحیح اندازہ قائم کرنا ہوگا جو ان قدیم مدرسوں کے وارث علماء کی طرف سے سامنے آ سکتا ہے۔ کیا وہ اپنے تئیں اس عمل کو ''دین کی بنیادوں پر کافروں کی یلغار'' تو قرار نہیں دیں گے؟ بہرحال اگر ہم نے آنے والے زمانوں میں اپنے ملی وجود کو باعزت طور پر باقی رکھنا ہے تو ایسے انقلاب سے دوچار ہونا ہی پڑے گا۔

جہاں تک معاشرتی مسائل بالخصوص خواتین کے حقوق کا تعلق ہے، پاکستان میں فی الحال ایسے حالات تو پیدا نہیں ہوئے کہ مغرب کے معیار کو سامنے رکھ کر ہمیں بھی وہی طرز عمل اختیار کرنا پڑے، جو ترکوں کو اختیار کرنا پڑا تھا اور جس کی وکالت اور وضاحت کے لیے ضیاء گوک آلپ نے اپنے تمام تر استدلال کو خرچ کر دیا تھا لیکن موجودہ تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بھی ہمیں اقبال کی ان تجاویز کی طرف توجہ دینا ہوگی جن کا ابلاغ انہوں نے اپنے 1910ء والے خطبے ''مسلم کمیونٹی'' میں کیا تھا اقبال نے کہا تھا کہ:

"Considering, then the peculiar nature of our community, the teachings of Islam, and the revelation of physiology and biology on the subject, it is clear that the Muslim women should continue to occupy the position in society which Islam has alloted to her. And the position which has been alloted to her must determine the nature of her education........ The woman is the principal depositary of the religious idea. In the interests of a continuous national life, therefore, it is extremely necessary to give her, in the first place, a sound religious education. That must, however, be supplemented by a general knowledge of Muslim history, domestic economy, and hygien. This will

enable her to give a degree of intellectual companionship to her husband and successfully to do the duties of motherhood which, in my opinion, is the principal function of the woman. All subjects which have a tendency to de-womanise and to de-Muslamise her, must be carefully exuluded from her education."(55)

گویا اقبال کے نزدیک ایک مسلمان خاتون کو اسلام کی طرف سے عطا کیا گیا معاشرتی مقام ہی برقرار رہنا چاہیے اور اس کی تعلیم کی نوعیت کا تعین اسے عطا کیے گئے مقام کے حوالے سے کیا جانا چاہیے۔ عورتوں کی تعلیم کی نوعیت، کہ جس کی طرف اقبال نے مذکورہ خطبے میں اشارے کیے ہیں یعنی یہ کہ:

1- انھیں لازمی طور پر مکمل مذہبی تعلیم دی جائے۔

2- پھر اس مذہبی تعلیم کو

الف: تاریخ اسلام

ب: گھریلو معاشیات

ج: حفظان صحت کے علوم کی تدریس

کے ساتھ مکمل کیا جائے کہ بقول اقبال یہ تعلیم ایک خاتون کو اس قابل کر دے گی کہ وہ اپنے پڑھے لکھے شوہر کو عقلی اعتبار سے ہم پلہ اور ذہانت آمیز رفاقت مہیا کر سکے اور اس کے علاوہ ماں ہونے کی حیثیت سے اپنے فرائض کو بطریق احسن پورا کر سکے کہ اقبال کے نزدیک جو ایک خاتون کا اساسی منصب بھی ہے۔ تاہم اقبال نے ان تدریسی مضامین کی نشاندہی نہیں کی کہ جو، بقول اقبال عورت کو زن سے نازن اور مسلمان سے نامسلمان بنانے کا رجحان رکھ سکتے ہیں۔ بایں ہمہ عورتوں کی تعلیم و تربیت اور درسیات کے بارے میں اقبال کے ان تصورات اور مولانا اشرف علی تھانوی کی معروف تالیف ''بہشتی زیور'' کے مقاصد حیرت انگیز طور پر مماثل نظر آتے ہیں۔ قیاس چاہتا ہے کہ دور جدید کے تقاضوں کے پیش نظر معاشرتی ترقی میں عورتوں کے کردار کی ضرورت و اہمیت کے پیش نظر ہمیں اس ضمن میں اقبال کے تصورات سے کچھ آگے بڑھ کر بعض معاملات پر اجتہاد کرنا

ہوگا۔ جہاں تک خواتین کے حقوق سے متعلق ان سوالات کا تعلق ہے جو ضیاء گوک آلپ نے اپنی نظم ''کنبہ'' میں اٹھائے ہیں اور جن کے مطابق وہ مساوات مرد و زن یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا مطالبہ کرتے ہیں، اقبال کا موقف یہ ہے کہ:

"Marriage, according to Muhammadan Law, is a civil contract. The wife at the time of marriage is at liberty to get the husjand`s power of divorce delegated to her on stated conditions, and thus secure equality of divorce with her husband. The reform suggested by the poet relating to the rule of inheritance is based on a misunderstanding. From the inequality of their legal shares it must not be supposed that the rule assumes the superiority of males over females. Such an assumption would be contrary to the spirit of Islam. The Qur`an says:
'And for women are rights over men similar to those for men over women` (2:228)
The share of the daughter is determined not by any inferiority inherent in her, but in view of her economic opportunities, and the place she occupies in the social structure of which she is a part and parcel."

''......شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حقِ طلاق بعض شرائط کے ساتھ خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امر طلاق تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر نے (ضیاء کے حوالے سے بات ہو رہی ہے) قانون وراثت میں تجویز کی ہے سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً اس کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ خیال تعلیمات قرآنی کے منافی

ہے۔ قرآن مجید کا صاف اور صریح ارشاد ہے:

ولهن مثل الذی علیهن (228:2)

لہٰذا لڑکی کا حصہ متعین ہوا تو کسی کمتری کی بنا پر نہیں، بلکہ ان فوائد کے پیش نظر جو معاشی اعتبار سے اسے حاصل ہیں۔" (56)

اقبال آگے چل کر مزید وضاحت کرتے ہیں کہ:

"While the daughter, according to Muhammadan Law, is held to be full owner of the property given to her by both the father and the husband at the time of her marriage; while, further, she obsolutely owns her dower-money which may be prompt or deferred according to her own choice, and in lieu of which she can hold possession of the whole of her husband`s property till payment, the responsibility of maintaining her throughout her life is wholly thrown on the husband. If you judge the working of the rule of inheritance from this point of view, you will find that there is no material difference between the economic position of sons and daughters......"

"شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود مالک ہے، جو اسے والدین سے ملتا ہے اور مہر کی بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق مؤجل بھی ٹھہرایا جا سکتا ہے اور غیر مؤجل بھی اور جس کی ادائیگی تک وہ خاوند کی ساری جائیداد مکفول رکھ سکتی ہے۔ اس کے کفاف کی ذمہ داری بھی تاحین حیات خاوند پر ہی رہتی ہے۔ اب اگر اس نقطہ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیجیے تو صاف ظاہر ہو جائے گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں رکھا۔" (57)

یہاں پیش کردہ نکات کی روشنی میں بھی اقبال کا مؤقف وہی ہے جس کا بیان 1910ء والے خطبے کے ضمن میں ہوا کہ خواتین کو اسلام کی طرف سے عطا کیا گیا مقام برقرار رہنا چاہیے۔ ہاں اس اہتمام کی ضرورت ہے کہ خواتین کے لیے اسلام کے عطا کردہ حسین اور متوازن حقوق سلب کرنے کے رجحان کو ختم کیا جائے۔ یاد رکھنا چاہیے عورت کی آزادی یہ نہیں کہ اسے حقوق و فرائض میں مردوں کے مساوی قرار دیا جائے۔ یہ عورت کے مقام رفیع سے حسد کرنے اور اس کے جملہ حقوق سے جان چھڑانے والے مغربی دماغوں کی چالبازی کے سوا کچھ نہیں۔ عورت کی آزادی یہ ہے کہ اسے حقوق میں ترجیح اور فرائض میں نرمی اور سہولت دی جائے۔ اندریں حالات، پاکستانیوں کو مغربی تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے نظام معاشرت میں خواتین کے ارفع مقام کی حفاظت کا اہتمام ضرور کرنا چاہیے تاکہ ان کے قانونی حقوق رسم ورواج اور فرسودہ ضرب الامثال کی پیدا کردہ کسی رکاوٹ کے بغیر انھیں ملتے رہیں۔ بصورت دیگر اس ضمن میں کوئی انتہا پسندانہ سوچ سامنے آسکتی ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلامی جمہوری ریاست میں مذہب کے نام پر عورتوں کی تعلیم پر قدغن لگانے کی سعی کرنا اور عورتوں کو ایک غیر حکیمانہ پردے میں مستور اور مُقید رکھنا ایسے امور ہیں کہ جن پر اجتہاد کی شدید ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ عملی طور پر اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار کرنے کی روش اپنا کر ہمارے علمائے کرام گویا علم اور حلم کو ترک کر کے ظلم کی راہ پر چل نکلے ہیں ان کو یقین ہونا چاہیے کہ کوئی معاشرہ ظلم کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔

maablib.org

حواشی/حوالے

(۱) محمد اقبال، جغرافیائی حدود اور مسلمان، مشمولہ حرف اقبال مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی 1984ء) صفحہ 222،223

(2) محمد اقبال، جغرافیائی حدود اور مسلمان، صفحہ 223

(3) Reconstruction کے دیباچے کا آغاز ہی اس جملے سے ہوتا ہے کہ:

"The Quran is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea' "

☆ Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, edited by M. Saeed Sheikh (Lahore: Iqbal acadmy Pakistan/ institute of Islamic Culture, second edition , 1989) P. xxi

☆ محمد اقبال، دیباچہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی (لاہور: بزم اقبال، طبع دوم 1983ء) صفحہ 39

(4) Muhammad Iqbal, letter to Sahibzada Aftab Ahmad Khan, Discourses of Iqbal , compiled and edited by Shahid Hussain Razzaqi(Lahore: Iqbal acadmy Pakistan, second edition 2003) P.161

☆ محمد اقبال، خط بنام صاحبزادہ آفتاب احمد خان محررہ 4 جون 1925ء مشمولہ اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، مرتبہ شیخ عطاء اللہ (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع نو، یک جلدی، 2005ء) صفحہ 524

(5) محمد اقبال مضمون قومی زندگی، مشمولہ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد (لاہور: آئینہ ادب، بار دوم 1988ء) صفحہ 78

(6) محمد اقبال، قومی زندگی، صفحہ 90-91

(7) محمد اقبال، قومی زندگی، صفحہ 91

(8) محمد اقبال، قومی زندگی، صفحہ 91-92

(9) محمد اقبال، قومی زندگی، صفحہ 88

(10) Muhammad Iqbal, The Muslim community, Discourses of Iqbal, P.62

☆ محمد اقبال، خطبہ علی گڑھ 1910ء ملت اسلامیہ، ایک عمرانی مطالعہ، اردو مترجم شاہد اقبال کامران (فیصل آباد، جاوید پبلشرز 1989ء)، صفحہ 42

(11) محمد اقبال، خط بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم محررہ 2 ستمبر 1925ء مشمولہ اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ، صفحہ 96

(12) محمد اقبال، خط بنام اکبر شاہ نجیب آبادی محررہ 20 اپریل 1925ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، مرتبہ سید مظفر حسین برنی (دہلی: اردو اکادمی، 1991ء)، صفحہ 584

(13) Muhammad Iqbal, letter to Sahibzada Aftab Ahmad Khan, Discourses of Iqbal , P.161, 162

☆ محمد اقبال، خط بنام صاحبزادہ آفتاب احمد خان، اقبال نامہ یکجا، صفحہ 528

(14) محمد اقبال، خطبہ الاجتہاد فی الاسلام، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، اردو مترجم سید نذیر عباسی (لاہور: بزم اقبال، طبع دوم 1983ء)، صفحہ 228

(15) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in islam, P. 117

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 228

(16) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 228

(17) خالد مسعود، ڈاکٹر، اقبال کا تصور اجتہاد (راولپنڈی، مطبوعات حرمت، طبع اول 1985ء)، صفحہ 135

(18) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 131

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 255-256

(19) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 118

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 229

(20) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 229

(21) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 230

(22) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 231

(23) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 232

(24) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 120

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 232

(25) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 229، 233

(26) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 233

(27) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 237

(28) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 131

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 255

(29) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 255

(30) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 136-137

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 255

(31) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 265-266

(32) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 137-138

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 267

(33) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 267-268

(34) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 268

(35) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 272

(36) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 272-273

(37) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 121

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 235

(38) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in

Islam, P. 123-124

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 240-241

(39) اقبال اسے اسلام کے منتہائے نظر بین الاقوامی نصب العین سے ہم آہنگ خیال کرتے ہیں۔

(40) جس میں جدید علم عمرانیات کی اثر اندازی صاف دکھائی دیتی ہے لیکن یہ بہر حال کوئی معیوب بات نہیں ہے۔

(41) اقبال نے ضیاء گوک آلپ پاشا کے اس مطالبے کو قابل اعتراض قرار دیا ہے۔

(42) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 250

(43) سیکولر کو غیر مذہبی کہنے کی بجائے "عصری" یعنی زمانہ حال کے تقاضوں کے مطابق کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

(44) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 122-123

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 238

(45) Muhammad Iqbal , Presidential address to the All India Muslim Leagu, 1930 at Allahabad Discourses of Iqbal, compiled and edited by Shahid Hussain Razzaqi, P.84

☆ محمد اقبال، خطبہ الہٰ آباد، مشمولہ حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی، صفحہ 31-32

(46) Muhammad Iqbal ' The reconstruction of religious thought in Islam, P. 123

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 238-239

(47) محمد اقبال، خط بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، اقبال نامہ، صفحہ 98

(48) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 125

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 243

(49) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 245

(50) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 139

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 270

(51) محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 270

(52) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 139-140

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 271

(53) Muhammad Iqbal, letter to Sahibzada Aftab Ahmad Khan, Discourses of Iqbal , P.163

☆ محمد اقبال، خط بنام صاحبزادہ آفتاب احمد خان، اقبال نامہ (یکجا)، صفحہ 527

(54) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 140

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 271

(55) Muhammad Iqbal, The Muslim community, Discourses of Iqbal, P.63-64

(56) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 134-135

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 261

(57) Muhammad Iqbal, The reconstruction of religious thought in Islam, P. 135

☆ محمد اقبال، تشکیل جدید، صفحہ 263

۲

تصوف اور اقبال

ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ایسا طرزِ فکر و عمل جس کی انجام دہی میں مختلف قسم کے قلبی واردات اور انہی کی بنیاد پر بعض ورائے عقل مشاہدات میں سے گزرنا پڑے یا گزرنے کی کوشش کی جائے یا ایسا کرنے کا دعویٰ، تو یہ تصوف کہلائے گا۔ درِ حقیقت یہ سب کچھ ذات باری تعالیٰ کو اس کی جملہ صفات کے ساتھ سمجھنے کی ایسی کوشش ہے کہ جس میں انسان اللہ کے ساتھ اپنے تعلق کی حقیقی تفہیم حاصل کرنے کی سعی بھی کرتا ہے اور بعض اوقات اپنی ذاتی روحانی واردات کی بنیاد پر ایسا کر بھی لیتا ہے۔ اس باطنی تجربے اور روحانی مشاہدے کی توجیہہ نہ تو ممکن ہوتی ہے اور نہ ہی صوفی کا مقصود۔ صوفیاء کے قلبی، نفسیاتی اور روحانی مشاہدات چوں کہ اپنی نوعیت اور نتائج کے اعتبار سے محض انفرادی ہوتے ہیں اس لیے انھیں ایک اصول اور علم کے طور پر مدون کرنا الجھن، ابہام اور اختلاف کا باعث بن سکتا ہے۔ عمومی طور پر ذات باری تعالیٰ کے بارے میں ایک صوفی اپنی انفرادی روحانی واردات سے جو یقین اور استقلال حاصل کرتا ہے وہ اسی یقین اور استقلال کی مقدار و ماہیئت کے مطابق اپنے (یعنی انسان کے) اللہ سے رشتے، درجے اور کردار کو متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے، یہ تصوف ہے، لیکن یہی سب کچھ تصوف نہیں ہے۔ دراصل تصوف کی حدود وثغور اور تصریحات کے ضمن میں مختلف مکاتب فکر کے مابین بنیادی فرق موجود رہا ہے۔ اس کی مثالیں ابتدائے اسلام کے زہد آمیز تصوف، وحدت الوجود یا ویدانتی مکتب فکر (1) اور اس کے مقابل وحدت الشہود کے مکتب فکر اور عالمی تصوف (2) وغیرہ سے دی جا سکتی ہیں۔ تاہم اقبال جس تصوف پر تنقید کرتے ہیں وہ یونانی، یہودی، عیسائی، ایرانی اور ہندوستانی فلسفے کی آمیزش سے تیار ہوا ہے۔ تصوف کسی ایک روش کا نام نہیں، اس کے متعدد

رجحانات ہیں۔ اقبال خالص اسلامی تصوف کے حامی بلکہ داعی ہیں۔ انھوں نے اس کا ایک مکمل نظامِ عمل (فلسفۂ خودی و بے خودی) بھی مربوط صورت میں پیش کیا ہے اور اس کی موافقت کرتے رہے ہیں۔ البتہ ان کی مخالفت کی حدود اس تصوف سے شروع ہوتی ہیں جو غیر عملی فلسفیانہ موشگافیوں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ ڈاکٹر این میری شمل کے مطابق لوئی میسینوں (L. Massegaon) بھی اقبال کی طرح تصوف کی دو صورتیں بتاتے ہیں، ایک عجمی تصوف (وحدت الوجود) اور دوسرا اسامی (وحدت الشہود)۔ ڈاکٹر شمل ترک صوفیہ کے ایک تیسرے طریقہ تصوف کی موجودگی کا بھی ذکر کرتی ہیں۔ ان کے مطابق اسے ترکی طریق تصوف یا وسطی ایشیاء کا طریقہ تصوف کہہ سکتے ہیں(3) لیکن من حیث المجموع ان رجحانات کا غالب حصہ اسلامی تعلیمات اور دینی روح سے مطابقت نہیں رکھتا اور اقبال ایسے ہی تصوف کی مخالفت کرتے ہیں۔

بایں ہمہ، ابونصر سراج طوسی اپنی معروف تالیف ''کتاب اللمع فی التصوف'' میں تو تصوف کا سراغ قبل از اسلام تک سے لگاتے ہیں۔ ان کا مؤقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر اصحابِ رسول اللہ ﷺ میں اور ان کے بعد آنے والوں میں تصوف اور صوفیاء کا ذکر نہیں پایا جاتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے لیے رسول اللہ ﷺ کی محبت اور نسبت ہی وجہ افتخار و عظمت تھی لہٰذا ان کے لیے کسی دوسری نسبت سے موسوم ہونا ممکن ہی نہ تھا، لیکن مؤلف لکھتے ہیں کہ حضرت حسن بصری کے عہد میں یہ نام (تصوف اور اسی سے صوفی) لوگوں میں معروف تھا اور حضرت حسن بصری نے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت کا زمانہ پایا ہے۔(4)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ 'فتوح الغیب' میں تصوف کے آٹھ خصائل بیان کر کے اس کی حدود و ثغور کی صراحت کرتے ہیں یعنی حضرت ابراہیمؑ کی طرح سخی ہونا، حضرت اسحٰقؑ کی طرح راضی بہ رضا رہنا، حضرت ایوبؑ کی طرح صبر کرنا، حضرت زکریاؑ کی طرح مناجات کرنا، حضرت یحییٰؑ کی طرح غریب الوطنی اختیار کرنا، حضرت موسیٰؑ کی طرح صوف (اون کی گدڑی) پہننا، حضرت عیسیٰؑ کی طرح سیاحت کرنا اور ہمارے آقائے نامدار حضرت محمد ﷺ کی طرح فقر اختیار کرنا۔ ان سب انبیاء پر ہمارا سلام ہو۔ گویا مؤلف کتاب مذکور نے سخاوت، تسلیم، صبر، دعا، ہجرت، صوف کے لباس، سیر و سیاحت اور فقر کو تصوف کے لازمی اجزاء قرار دیا ہے۔(5)

شیخ علی ھجویریؒ 'کشف المحجوب' میں تصوف کو صفا سے مشتق قرار دیتے ہیں کہ جس کی ضد

کدورت ہے۔ شیخ علی ہجویریؒ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''...... پس صفا کے معنی روشن اور ظاہر کے ہیں اور تصوف اس معنی کی حکایت ہے اور اہل تصوف اس درجہ میں تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک ان میں سے صوفی، دوسرا متصوف اور مستصوف ہوتا ہے۔ پس صوفی وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات سے فانی لیکن حق کے ساتھ باقی ہو اور طبعی تقاضوں سے چھٹکارا حاصل کر کے حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ متصوف وہ ہے جو مجاہدہ اور ریاضت کے ذریعے اس درجہ (صوفی) کا متلاشی ہو اور اپنے تمام معاملات میں اِن صوفیاء کے طرزِ عمل کو پیشِ نظر رکھے اور مستصوف وہ ہے جو مال و متاع، مرتبہ اور اپنی دنیا کے تحفظ کے لیے اپنے آپ کو صوفیاء کی طرح بنائے رکھنے میں مصروف ہو، حالانکہ ان دونوں مرتبوں کی اسے کچھ خبر نہ ہو۔'' (6)

اقبال کے ابتدائی فکری رجحانات تصوف کی طرف مائل تھے لیکن مطالعات کی وسعت، قرآن پر تدبر اور تاریخ پر تفکر نے اقبال کو تصوف سے گریز کی طرف مائل کیا۔ اقبال خواجہ حسن نظامی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

> ''میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے، میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا''۔ (7)

قیاس چاہتا ہے کہ اس دماغی اور قلبی جہاد کا آغاز اس وقت ہوا جب اقبال ایرانی مابعد الطبیعیات پر تحقیقی مقالہ تیار کر رہے تھے۔ عبدالمجید سالک ''ذکرِ اقبال'' میں لکھتے ہیں

> ''وہ (اقبال) ابتدائی تربیت اور خاندانی رجحان کے اثر سے تصوف کی طرف مائل تھے (لیکن) پی ایچ ڈی کے مقالے کے لیے مطالعہ و تحقیق کے دوران ان پر انکشاف ہوا کہ مروجہ تصوف کے اکثر پہلو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے بلکہ اس سے مغائر ہیں۔ اس زمانے کے چند سال بعد جب لاہور میں راقم الحروف اقبال

سے ملا تو ایک صحبت میں بڑے شد و مد سے فرمایا کہ میں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی حکمت الاشراق کوئی دس دس دفعہ بالاستیعاب اور نہایت غور و خوض سے پڑھی ہیں۔ ان بزرگوں کے علم و ذوق میں کوئی کلام نہیں لیکن کتابوں کے اکثر مندرجات کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کم از کم میں انھیں عقائد و تعلیمات اسلامیہ سے کوئی تطابق نہیں دے سکتا۔'' (8)

لیکن سید عابد علی عابد کی رائے میں اس مرحلے پر اقبال رموز تصوف کی گرہیں کھول رہے تھے۔ متصوفانہ افکار کے منطقی نتائج ابھی تک ان کے سامنے نہیں آئے تھے اور نہ انہوں نے ابھی مختلف مسائل پر اس نقطۂ نظر سے غور کیا کہ تصوف نے مسلمانوں میں یک گونہ افتراق پیدا کر دیا جس کی ایک صورت شریعت اور طریقت کا اختلاف بن کر نمودار ہوئی اور دوسری صورت نے علماء اور صوفیاء کی کشمکش کا روپ دھارا۔ اسرار خودی میں البتہ انھوں نے باصراحت عجمی تصوف کے ان مہلک عناصر کے خلاف احتجاج کیا جن سے ذوق عمل مردہ ہوتا ہے اور ملی اضمحلال پیدا ہوتا ہے (9)۔ اب یہ صراحت ہم اقبال کے بیان سے اخذ کرتے ہیں کہ وہ دراصل تصوف کے کن پہلوؤں کی مخالفت کرتے ہیں۔ اقبال اس ضمن میں کہتے ہیں:

''تصوف ہمیشہ انحطاط کی نشانی ہوتا ہے۔ یونانی تصوف، ایرانی تصوف، ہندوستانی تصوف سب انحطاط قومی کے نشان ہیں۔ اسلامی تصوف بھی اسی حقیقت کو عیاں کرتا ہے۔ اسلام کے اوّلین دور کے صوفی زہاد تھے۔ زہد اور تقویٰ ان کا مقصد تھا۔ بعد کے تصوف میں مابعد الطبیعیات اور نظریات شامل ہو گئے۔ تصوف اب محض زہد نہیں رہتا، اس میں فلسفہ کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ ہمہ اوست مذہبی مسئلہ نہیں، یہ فلسفہ کا مسئلہ ہے۔ ''وحدت اور کثرت'' کی بحث سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں۔ اسلام کی روح توحید ہے اور اس کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے۔ وہ فلسفہ اور وہ مذہبی تعلیم جو انسانی شخصیت کے نشوونما کے منافی ہو بے کار چیز ہے۔ تصوف نے Scientific روح کو بہت نقصان پہنچایا ہے، ڈاکٹر کے پاس نہیں جاتے، تعویذ تلاش کرتے ہیں۔ گوش و چشم کو بند کرنا اور صرف چشمِ باطن پر زور دینا جمود اور انحطاط ہے۔ قدرت کی تسخیر جدوجہد سے کرنے کی جگہ سہل

طریقوں کی تلاش ہے۔ ''شجرِ ممنوعہ'' میرا خیال ہے تصوف سے مراد ہے، خالص اسلامی تصوف یہ ہے کہ احکامِ الٰہی انسان کی اپنی ذات کے احکام بن جائیں''۔(10)

اقبال کا ''سمن'' کے متعلق خیال بھی ان کے مؤقف کو مزید واضح کرتا ہے۔ اقبال سید سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

''اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔ آپ کو خیر القرون قرنی والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریم افرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد سمن (ویظھر فیھم السمن) کاظہور ہوگا۔ میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کیے تھے جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ ''سمن'' سے مراد رہبانیت ہے جو وسط ایشیاء کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی۔ ائمہ محدثین نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش پرستی ہے مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا خیال صحیح نہیں کھلتا۔ افسوس ہے کہ عدیم الفرصتی اور علالت کی وجہ سے میں ان مضامین کا سلسلہ جاری نہ رکھ سکا۔ میرا تو عقیدہ یہ ہے کہ غلوفی الذہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمینت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہے۔''(11)

اب ہم ان وجوہ کا تعین کر سکتے ہیں جن کی بناء پر اقبال نے تصوف پر شدید انتقاد کیا۔

۱۔ تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی موجودگی

۲۔ ان غیر اسلامی عناصر کے زیرِ اثر ملت کی انفرادی و اجتماعی قوت عمل کا مفلوج ہو جانا (اس لیے اقبال ملت کے زوال کی وجوہات میں اس تصوف کو نمایاں مقام دیتے ہیں)

۳۔ تصوف کا شعر و ادبیات کی حیات بخشی سلب کر کے اسے خواب آور بنا دینا۔

متذکرہ بنیادوں پر اقبال نے تصوف کی جو مخالفت کی، اس کی وجوہات کا ترتیب وار مطالعہ کرتے ہیں۔

غیر اسلامی اثرات سے مراد یونانی، ایرانی اور ہندوستانی فلسفے کے وہ عناصر ہیں جنھوں نے

فکرِ اسلامی میں داخل ہوکر اس کی جہت کو متاثر کیا اور ملّی اضمحلال کی کیفیت پیدا ہوئی۔ اقبال انہی عناصر کی نشاندہی کرتے ہوئے تصوف کو ان عناصر سے پاک کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اقبال کا پہلا اعتراض وحدت الوجود کے فلسفے پر ہے۔ اقبال اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ کثرت نہیں جیسا کہ صوفیاء نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدت الوجود کی ضد ''کثرت'' ہے''(12)

اس فلسفیانہ مسئلے کو تصوف میں داخل کر کے اس کا جزو بنانے پر وہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے افکار پر تنقید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ان کا یہ فعل ہندوؤں کے ویدانتی مکتبہ فکر سے حیرت انگیز مماثلت رکھتا ہے۔ مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں انہوں نے لکھا ہے:

''مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا...... نتیجہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا ہے''۔(13)

اقبال محی الدین ابن عربی اندلسی کی علمیت کے قائل اور معترف تھے لیکن انھیں ابن عربی سے دو بڑے اختلافات ہیں۔ اوّل مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں اور دوم ان کی رمزیت کے خلاف، رمزیت کے معنی یہ ہیں کہ دین یا قرآن کے ظاہری الفاظ کو محض رمز سمجھا جائے اور ان کے پیچھے جو باطنی معنی ہیں انھیں تاًمل کے ذریعے حقیقی و اصل قرار دیا جائے(14)۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اقبال کے ابن عربی سے اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اقبال نے ابن عربی سے اختلاف عجمی اور غیر عجمی کی بنیاد پر نہیں کیا بلکہ اس بناء پر کیا ہے کہ ابن عربی کی تعلیم نے

مسلمانوں کے اذہان کو معروضیت کی بجائے موضوعیت کی طرف ...... اور شریعت کے منہاج ظاہری کی بجائے رمزیت کے منہاج باطنی کی طرف ملتفت کر کے تجربی حقائق کی جستجو کو نقصان پہنچایا ہے۔(15)

معلوم ہے کہ اسلام میں نظریۂ وحدت الوجود کے زبردست مبلغ ابن عربی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنے رسالے بعنوان ''شیخ اکبر اور اقبال'' میں شیخ اکبر کے مخصوص نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''شیخ اکبر کے خیال میں وجود صرف ذاتِ باری کو کہہ سکتے ہیں۔ جسے ذاتِ مطلق، ذات بحث یا ذاتِ اَحدیت بھی کہا گیا ہے۔ پھر ذات مطلق نے اپنے اندر سے موجودات خلق کی (کذا) مگر یہ موجودات ذات مطلق سے الگ نہیں، اس کے اندر ہیں۔ موجودِ مطلق خدا کی ذات ہی ہے۔ باقی سب تعینات ہیں جنھیں صفاتِ ذاتِ باری یا مظاہرِ ذاتِ باری کہا گیا ہے۔ مگر یہ مظاہر، ذاتِ باری سے جُدا نہیں۔ کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے اصل میں خدا ہی ہے......''(16)

ڈاکٹر ابوسعید نورالدین وحدت الوجود کی مختصر تعریف یوں کرتے ہیں کہ:

''وجود، صرف ایک ہے باقی ہر شے عدم ہے۔ اس لحاظ سے گویا اللہ ہی کائنات ہے اور کائنات ہی اللہ ہے۔ حیاتِ انسانی کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنی ہستی کو ''وحدت'' میں گم کر کے اس وجودِ واحد کو پالے۔''(17)

وحدت الوجود کا فلسفہ اسلام کی سادہ، سیدھی اور عملی تحریک سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، اس کی روح میں افلاطون یونانی کی منطق سمائی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ ابن عربی نے تو اپنی زبردست تاویل سے فلسفہ وحدت الوجود کو ایمانیات کا معاملہ بنا کر رکھ دیا۔ اس پر ستم یہ کہ وحدت الوجود کو ایران میں عراقی اور خواجہ حافظ نے اپنی دل آویز شاعری کا جزو لاینفک بنا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسرار خودی کی پہلی اشاعت میں اقبال نے افلاطونِ یونانی کو راہب دیرینہ اور گوسفندِ قدیم کہتے ہوئے شدید انتقاد کا نشانہ بنایا۔ ساتھ ہی خواجہ حافظ کے افکار و خیالات پر بھی شدید ترین تنقید کی (18)

اقبال سراج الدین پال کے نام ایک خط میں بتاتے ہیں کہ:

''تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی

الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد وزندقہ کے اور کچھ نہیں......اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے) یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی''۔(19)

جہاں تک افلاطونی مسلک اور اس کے اثرات پر تنقید کا سوال ہے، اس پر اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں شدید تنقید کی ہے اور واضح کیا ہے کہ اقوام اسلامیہ کے ادب اور ذہنی رجحانات پر حکیم یونانی افلاطون کے افکار نے کس طرح نقصان دہ اثرات چھوڑے ہیں اور یہ کہ فکریات افلاطون سے احتراز کس قدر ضروری ہے۔

راہب دیرینہ افلاطوں حکیم
از گروہ گوسفندانِ قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم
آں چناں افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است
بر تجلی ہائے ما فرماں رواست
جام او خواب آور و گیتی رُباست
گوسفندے در لباس آدم است
حکمِ او برجانِ صوفی محکم است
عقل خود را بر سر گردوں رساند
عالم اسباب را افسانہ خواند
کار او تحلیل اجزائے حیات
قطع شاخ سر و رعنائے حیات (20)

تصوف کے جن مسائل پر اقبال نے بطورِ خاص گرفت کی ہے ان میں حالتِ سکر کا نظریہ بھی شامل ہے۔ سید علی ہجویری اپنی کتاب ''کشف المحجوب'' میں بتاتے ہیں کہ تصوف کے فرقہ طیفوریہ کا طریقہ سکر یعنی بے ہوشی کا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے شوق کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس میں آدمی بے ہوشی کی حد تک کھو جائے۔ اسی فرقہ طیفوریہ کا ایک گروہ یہ عقیدہ بھی رکھتا ہے کہ مصنوعی طور پر اپنے اوپر ''سکر'' کی حالت طاری کرنا بھی درست ہے۔ (21)

اسرار خودی میں اقبال لکھتے ہیں:

قوم ہا از سکر او مسموم گشت
خفت و از ذوق عمل محروم گشت (22)

تصوف میں اس قسم کے عقائد کا در آنا اصل میں یونانی فلسفے ہی کی کرامات میں سے ہے۔

اقبال نے اس پر بھی افلاطون کی گرفت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

فکر افلاطون زیاں را سود گفت
حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابیدہ و خوابے آفرید
چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامہ موجود گشت
خالق اعیان نامشہود گشت
زندہ جاں را عالم امکاں خوش است
مردہ دل را عالم اعیاں خوش است
آہوش بے بہرہ از لطف خرام
لذت رفتار بر کبکش حرام (23)

ان اشعار میں فکرِ افلاطون پر انتقاد کا رُخ افلاطون کے اس نظریے کی طرف ہے جس کے مطابق دنیا کا وجود ایک سراب ہے اور دکھائی دینے والی ہر شئے فریب نظر ہے۔ بذریعہ شعور

حقیقت کا علم ممکن نہیں۔ حقیقت دراصل اس مادی دنیا میں کہیں موجود بھی نہیں وغیرہ۔ اقبال افلاطون پر تنقید کے تسلسل میں مزید لکھتے ہیں:

ذوق روئیدن ندارد دانہ اش
از طپیدن بے خبر پروانہ اش
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقت غوغائے ایں عالم نداشت
دل بسوز شعلہ افسردہ بست
نقش آں دنیائے افیون خوردہ بست
از نشیمن سوئے گردوں پر کشود
باز سوئے آشیاں نامد فرود (24)

اقبال، اسی ضمن میں ایک اہم معاملے پر اپنی رائے کا برملا اظہار کرتے رہے یعنی یہ کہ وحدت الوجود دراصل دینی معاملہ نہیں، فلسفیانہ مسئلہ ہے اور اگر صوفیاء نے ایسا قیاس کیا ہے تو یہ ان کی غلطی ہے۔ اپنے ایک مکتوب میں وہ اپنے اس مؤقف پر بڑی تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ:

''......اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ہے اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر مدد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی۔ مجھے حالت

سکر کی واقعیت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی۔ صوفیاء نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے...... لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کی وضاحت کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی اور اگر یہ کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقول طور پر ثابت کرنا فضول ہے جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیاء نے کیا ہے۔ نہ اس کے مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رُو سے وجود فی الخارج کو ذاتِ باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذاتِ باری کثرت عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرسکنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ یہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رُو سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملّی اعتبار سے مُضر ہے۔'' (25)

عجمی عناصر کی شمولیت سے تصوف نے انفرادی اور اجتماعی زندگی پر ایسے اثرات مرتب کیے جنھوں نے افراد و اجتماع دونوں پر جمود کی حالت طاری کردی اور حقیقت میں یہی وجہ ہے اقبال کی مخالفت کی۔ کیونکہ اس باب میں ان کا مطالعہ وتحقیق اس سوال سے ابتدا ہوا تھا کہ آخر ملت اسلامیہ کے زوال کا کلیدی سبب کیا ہے؟ اور جب اقبال کو اس سوال کا جواب مل گیا تو پھر انہوں نے سرزمینِ اسلام میں لگے اس اجنبی پودے کو جڑوں سے اکھاڑ پھینکنا چاہا جس نے عجمیوں کی دماغی آب وہوا میں پرورش پائی تھی۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم فکر اقبال میں اقبال سے منسوب ایک چھوٹے

سے واقعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''ایک روز اقبال نے فرمایا کہ مجھے خانقاہ حضرت نظام الدین میں خواجہ حسن نظامی نے ایک صاحب سے متعارف کرایا اور فرمایا کہ یہ صاحب دل درویش ہیں۔ میں نے اس درویش سے پوچھا کہ ملتِ اسلامیہ کے عروج وزوال اور اس کی موجودہ تباہ حالی پر بھی آپ نے غور کیا؟ اس کے متعلق آپ کی بصیرت کیا کہتی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ ہم درویش ہیں اور اس قسم کی باتوں سے ہم واسطہ نہیں رکھتے۔ یہ کہہ کر (اقبال) فرمانے لگے کہ بتاؤ اس قسم کے تصوف کو ہم کیا کریں؟'' (26)

جس تربیت کا نمونہ ایسے درویش ہوں وہ ملک وملت کے لیے کیوں کر مفید ہو سکتی ہے؟ اور جب علماء اور آئمہ یہ روش اپنالیں تو معاشرے میں پھیلنے والی بے عملی اور بددلی کا اندازہ قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اسی مقام سے تقدیر پرستی اور ظلم سہنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ ہر مصیبت اور بلا کو اپنی بے تدبیری کی بجائے اللہ تعالیٰ کی رضا سمجھ کر قبول کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس میں نکتہ یہ ہے کہ آخر اللہ اپنے بندوں کے لیے برا کیوں چاہے گا؟ اقبال نے دیکھا تصوف کو جب بھی عروج ملا مسلمانوں کے ملی زوال کے زمانے میں ملا، گویا عملی زندگی میں حاصل ہونے والی ناکامی، نامرادی اور شکست کو اللہ کی دین اور طے شدہ تقدیر سمجھ کر اپنا ضمیر مطمئن کر لیا اور میدان دوسری جہد آزما قوموں کے ہاتھ آ گیا۔ اقبال اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں

''یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس قوم میں طاقت وتوانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی وکاہلی اور اس شکست کو، جو ان کو تنازع للبقاء میں ہو، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنو کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔'' (27)

ادبیات پر اثرات کے حوالے سے ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں:

''عجمی تصوف سے لٹریچر میں دل فریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔''(28)

ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہوں گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

(نظم: شعر عجم، ضربِ کلیم)

اور یہ کہ:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراسر فسون و افسانہ

(نظم: دین و ہنر، ضربِ کلیم)

عجمی تصوف پر ہمہ جہتی تنقید اور اس کے متبادل پروگرام تو اقبال نے اسرار و رموز (1915، 1918) میں پیش کیا لیکن اس ضمن میں کیے گئے تفکر کی بنیادیں 1905ء تک پھیلی ہوئی ہیں کہ جب اقبال نے قیامِ یورپ کے دوران ایرانی مابعد الطبیعیات کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ لینا شروع کیا۔ تاہم 1912ء میں اس تفکر نے ایک واضح نصب العین کی صورت اختیار کرنا شروع کردی جو ہوتے ہوتے مثنوی اسرار خودی کی شکل میں سامنے آیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ وجودی تصوف سے انحراف کا اعلان اقبال نے پہلی بار 1914ء کو انجمن حمایت الاسلام کے جلسے میں عجمی تصوف اور اسلام کے موضوع پر خطبہ دیتے ہوئے کیا۔ انہوں نے کہا کہ اس (یعنی مروجہ) تصوف کو اسلام کے سادہ عقائد اور عربی روح دینی سے کوئی علاقہ نہیں اور اس کا بنیادی ستم یہ ہے کہ یہ خودی کو تباہ کرتا ہے حالانکہ خودی ہی ایک ایسی چیز ہے جو اقوام و افراد کی زندگی کی ضامن اور انسان کو بلند

ترین مادی وروحانی مدارج تک پہنچانے کی کفیل ہے...... تصوف کے لٹریچر میں جہاں کہیں خودی کو مارنے کا ذکر آیا ہے وہاں عوام اس کے معنی غرور وتکبر کرتے ہیں جو رزائل میں سے ہے اور اس سے ہر مسلمان کو اجتناب کرنا چاہیے لیکن متصوفین نے یہ لفظ غرور کے معنی میں استعمال نہیں کیا بلکہ احساس ذات، انا اور میں کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو مٹادے، اپنے نفس کی نفی کرے، تب معرفت کی منزل پر فائز ہوسکتا ہے حالانکہ یہ تصور بالکل خلاف اسلام ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ ہر انسان کی خودی نہ صرف قائم رہے بلکہ ارتقاء کی منزلیں طے کرتے کرتے اس مقام پر پہنچ جائے جو اس کے لیے مقدر ہے اور جس سے بڑا کوئی مقام انسانی تصور میں نہیں آسکتا۔[29] اسلام کے حقیقی منشا اور تصوف کی غرض و غایت میں اس بُعد کو واضح کرتے ہوئے اقبال اپنے ایک مضمون ''اسلام اور تصوف'' میں لکھتے ہیں:

''دنیائے قدیم کی ذہنی تاریخ کے مطالعے سے یہ نہایت اہم حقیقت آپ پر منکشف ہوجائے گی کہ زوال پذیر قوموں اور گروہوں نے ہر دور میں اس خود ساختہ تصوف اور فنائیت کی اوٹ میں پناہ لی ہے۔ جب روح حیات فانی ہوجاتی ہے اور زمان و مکاں کے مسائل سے دست و گریباں ہونے کی ہمت باقی نہیں رہتی تو داعیان انحطاط ایک مزعومہ ولایت اور سرمدیت کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اس طرح اپنے معاشرے کی روحانی بے مائیگی اور جسمانی فرسودگی کو آخری مرحلے پر پہنچادیتے ہیں۔ وہ بظاہر ایک لبھا دینے والا نصب العین واضح کرلیتے ہیں جس کے فریب میں مبتلا ہوکر صحت مند اور قوی افراد بھی رفتہ رفتہ موت کی آغوش میں پہنچ جاتے ہیں۔ اسلامی معاشرے کا نظام ایک خاص نوعیت کا ہے جسے اوہام و وساوس کے ان ماتوں نے شدید نقصان پہنچایا ہے۔ بحثیت ایک معاشرے کے ہماری تخلیق اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اجتماعی تربیت و تنظیم میں نسل و زبان کے امتیازات پر خط نسخ کھینچ دیا جائے۔ یہ مقصد اسی صورت میں پایۂ تکمیل تک پہنچ سکتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو اس نظامِ شریعت کے تابع رکھیں جو اصلاً الہامی مانا جاتا ہے لیکن قدیم صوفیاء کا عقیدہ یہ تھا کہ شریعت کی حیثیت تو محض ایک مظہر کی تھی اور وہ خفیہ خفیہ اس کی تلقین بھی کرتے رہے یعنی یہ کہتے رہے کہ یہ

حقیقت کا ایک قشر اور ایک پردہ ہے اور حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ شریعت سے الگ ہے۔ اکثر حالتوں میں شریعت کی پابندی قائم رکھی گئی تھی تاکہ اجتماعی نفرین سے بچے رہیں۔ اگرچہ اس کی حیثیت ایک پردے ہی کی رہی۔ اسلامی فکر و ادب کا مطالعہ کرنے والا کوئی فرد اس اعتراف میں متامل نہ ہوگا کہ شریعت سے اعراض کا رجحان اسی جھوٹے تصوف کا براہِ راست نتیجہ ہے جو عجمی دل و دماغ کی پیداوار ہے۔ حالانکہ شریعت ہی اسلامی معاشرے کو منظم و مرتبط رکھنے کا واحد ذریعہ ہے۔'' (30)

ہماری ملی تاریخ میں تصوف عجمی روپ میں سب سے پہلے فارسی زبان میں نظم ہوا (عراقی نے ''لمعات'' میں ''فصوص الحکم'' کو نظم کیا) بعدازاں اس روایت نے اتنی ترقی کی کہ یہ فارسی شاعری کا لازمی جزو قرار پائی۔ اب فارسی شعراء روایت کے زیرِ اثر ذاتی تجربے کے بغیر بھی احوال تصوف نظم کرنے لگے تاہم اقبال نے خواجہ حافظ پر جو تنقید کی ہے وہ ان کی شاعری کے اثرات کے حوالے سے ہے ورنہ اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے معترف ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو اسرار خودی کی اشاعت پر اٹھنے والے ہنگامے کی اسّی فیصد وجہ صرف اقبال کا خواجہ حافظ پر انتقاد تھا۔ متصوفانہ حلقوں میں خواجہ حافظ کو بڑا مرتبہ حاصل تھا۔ بعض ان کو ولی جانتے، بعض دانائے راز۔ انہی لوگوں نے اقبال کو گستاخ حافظ قرار دیتے ہوئے ان پر یلغار کردی جو نظریاتی اعتبار سے لاحاصل رہی کہ ہرچند، اقبال نے مثنوی ''اسرار خودی'' کی دوسری اشاعت میں حافظ پر اشعار حذف کردیے لیکن حافظ اور اس کی شاعری کے اثرات کے متعلق ان کے مؤقف میں کوئی تبدیلی نہ آئی۔ اقبال، اکبرالہ آبادی کے نام ایک مکتوب میں وضاحت کرتے ہیں کہ:

''میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے...... خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار تھا نہ ان کی شخصیت سے۔ نہ ان کے اشعار میں ''مے'' سے مراد وہ ''مے'' ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالت سکر (Narcotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں

اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مرادف سمجھے گئے ہیں۔" (31)

اقبال اپنے اسی نقطۂ نظر کو اپنے ایک اور مضمون "اسرار خودی اور تصوف" میں بھی بیان کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوب کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے یعنی بحیثیت صوفی اور بحیثیت شاعر۔ بحیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں (بذریعہ اپنے اشعار کے) وہ حالت و کشف پیدا کریں جس کو تصوف کی اصطلاح میں حالت سکر کہتے ہیں۔ ان کے صوفی شارحین نے صہبا اور شراب وغیرہ سے یہی مراد لی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہٖ وسلم اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ کہ خواب یا سکر۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا۔ بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کے نہیں ملتی...... دوسرا سوال جو حالت سکر کے متعلق پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیا یہ حالت زندگی کے اغراض سے منافی ہے یا ممد۔ کسی روز فرصت میں یہ ثابت کروں گا کہ علم الحیات کے اعتبار سے یہ حالت زندگی کے لیے نہایت مضر ہے اور جو لوگ اس حالت کو مستقل بنا لیتے ہیں وہ کشمکش حیات کے بالکل قابل نہیں رہتے اور ملی اور قومی اعتبار سے بھی اس کے مضر ہونے کی مثالیں اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں" (32)

اس مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"میرے نزدیک ...... معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی کے

منافی ہیں، زندگی کی قوت کو کمزور یا پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔ ہر شاعر کم وبیش گرد و پیش کی اشیاء، عقائد، خیالات و مقاصد کو حسین و جمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا ہے اور شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیاء اور مقاصد کو اصلیت سے حسین تر بنا کر دکھایا جائے تا کہ اوروں کو ان اشیاء و مقاصد کی طرف توجہ ہو اور قلوب ان کی طرف کھنچ آئیں۔ ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کسی کا جادو کم چلتا ہے اور کسی کا زیادہ۔ خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ کون سے مقصد یا حالت یا خیال کو محبوب بناتے ہیں...... وہ ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے جو حالت خواجہ حافظ اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں (یعنی بحیثیت صوفی ہونے کے) وہ حالت افراد و اقوام کے لیے جو اس زمان و مکاں کی دنیا میں رہتے ہیں نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کر دیتے ہیں تا کہ مرنے والے کو اپنے دکھ کا احساس نہ ہو...... بحیثیت مجموعی خواجہ حافظ کا اخلاقی نصب العین حالت سکر ہے نہ کہ حالت صحو اور کسی شاعر کی تنقید کے لیے اس کے عام نصب العین ہی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔'' (33)

ان اقتباسات سے اقبال کے اس موقف کی وضاحت بخوبی ہو جاتی ہے جس کی بناء پر انہوں نے حافظ کی شاعری کو یا اس قسم کی کسی بھی شاعری کو ملت کیلیے مضرت رساں قرار دیا۔ تصوف نے چونکہ دیگر شعبہ ہائے حیات کی طرح ادبیات و فنون کو بھی اپنی لپیٹ میں لے کر انھیں اپنے موقف سے ہم آہنگ کر لیا تھا اس لیے اقبال تصوف پر انتقاد کی حدود کو شعر و ادبیات تک وسیع کر لیتے ہیں۔ حافظ تصوف کے پیدا کردہ رجحانات کے زیرِ اثر خواب آور اور حیات کش شاعری کرنے والوں کے نمائندے کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ اسی لیے وہ اقبال کے انتقاد کا نشانہ بنا۔ اقبال کے نزدیک ادبیات کو تصوف کی عطا کردہ خواب آوری سے نجات دلا کر حیات بخش اور آرزو ساز بنانا چاہیے۔ اسرار خودی میں خواجہ حافظ پر لکھے گئے تنقیدی اشعار تو جذباتی لوگوں کی دل

جوئی کی خاطر اقبال نے مثنوی کی دوسری اشاعت میں حذف کر دیے لیکن ان اشعار کی جگہ درحقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ کے زیرِ عنوان نیا مضمون باندھا۔ اس میں اقبال زندگی کے ارفع مقاصد اور آرزو و ساز جدوجہد کی تلقین کے بعد حیات کش شاعری کرنے والے شاعر کے قوم پر اثرات بیان کرتے ہیں۔ معلوم ہے کہ شاعری میں ذوق حیات ختم کرنے والا یہ رجحان نفی ذات اور مدہوشی پیدا کرنے والے تصوف کے توسط سے فلسفہ یونان نے پیدا کیا۔ اقبال اسرار خودی میں متوجہ کرتے ہیں کہ کیفیات سکر پیدا کرنے والی شاعری سے بطورِ خاص اجتناب کرنا چاہیے۔ مدہوشی نفی ذات اور بے عملی کی تعلیم دینے والی ایسی شاعری سے بچنا بھی حیات بخش ہے۔ اقبال نے خواجہ حافظ کا نام لیے بغیر خم، مینا اور جام کا ذکر کر کے شاعری کی مضر قسم پر شدید انتقاد کیا اور بتایا کہ ایسی شاعری قوم کو انحطاط کی طرف لے جاتی ہے۔ اس عنوان کے آخری بند میں اقبال نے شاعر سے مخاطب ہو کر تعین جہت کا فریضہ انجام دیا ہے اور بتایا ہے کہ ادبیات اسلامیہ میں عجمی تصوف کی پیدا کردہ مضر روش کی اصلاح کیونکر کی جا سکتی ہے۔

با ایں ہمہ اقبال کو تصوف کا مخالف محض کہنا احوال واقعی سے بے خبری کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال نے متصوفانہ ماحول میں آنکھ کھولی۔ ان کا اپنا مزاج بھی اس سے لگاؤ رکھتا تھا لیکن ان کے نزدیک خالص تصوف قوت پیدا کرنے والا اور عمل پر اکسانے والا ہے۔ اقبال کے جملہ فلسفیانہ افکار کا محوری نقطہ حرکت و عمل ہے۔ اقبال اس تصوف سے خفا ہوئے جو بے عملی اور سکوت پیدا کرتا تھا لیکن ایک خالص اسلامی تصوف کا تصور ان کے ہاں موجود رہتا ہے۔ یہ تصور ان کے نظامِ فکر سے کلی مطابقت رکھتا ہے اور ان کا تصور تصوف انسانی خودی کے تحرک، حفظ و دوام اور ملت سازی و بے خودی کی تشریح و توضیح پر مبنی ہے۔ اپنے نظام فکر میں اقبال فرد کی شخصیت کو مضبوط و توانا اس لیے بنانا چاہتے ہیں تاکہ وہ فکر و عمل میں آزاد ہوتے ہوئے ملت کا فعال رکن بن سکے۔ ایک روشن خیال مفکر کی طرح اقبال نے پہلی ترجیح حیات اجتماعیہ انسانیہ کو دی اور جو چیز بھی حیات اجتماعیہ انسانیہ کو نقصان پہنچائے گی، روشن خیال مدبر اس کی مخالفت کرے گا۔ یہ اقبال کا بہت بڑا علمی کارنامہ ہے کہ انہوں نے دین کی اوٹ میں پھیلنے والی گمراہی کی کہنہ رسم کے خلاف آواز اٹھائی اور ابن تیمیہ حضرت مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ کی روایت کو توسیع دیتے ہوئے ملک و ملت پر اس کے مضر اثرات کے حوالے سے اس کی حیات سوزی کو بے نقاب کیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ

وضاحت بھی کرتے رہے کہ وہ عملی زندگی کی معاونت کرنے والے اور شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے والے تصوف کے نہ صرف حامی ہیں بلکہ داعی بھی ہیں۔ اقبال اپنے ایک مضمون میں وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد نہیں، میرا مقصد محض حفاظت اسلام ہے۔ میں صرف یہ بات مسلمانوں پر واضح کرنا چاہتا ہوں کہ عجمی تصوف (عجمی اس واسطے کہ اس کی تدوین کرنے والوں میں بیشتر عجمی تھے) جزو اسلام نہیں یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں قوت عمل مفقود ہوگئی ہے۔ تصوف کا تو لفظ بھی رسول اللہؐ کے زمانے میں موجود نہ تھا۔ 150ھ میں یہ لفظ پہلے پہل استعمال میں آیا اور رفتہ رفتہ تصوف کے عجمی حامیوں نے ایک ایسا اخلاقی اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیا جو آخر کار مسلمانوں کی بربادی کا باعث ہوا یا کم از کم اور بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی تھا۔ علمائے اسلام نے ابتداء ہی سے اس کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق تو علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے......
رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہمیشہ موجود رہتی ہیں جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں اور اس کو رہبانیت کے زہریلے اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔ ہم وحدت الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیلات کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اگر ہم حق پر ہیں تو اللہ ہماری حمایت کرے گا اور اگر ہم ناحق پر ہیں تو ہم فنا ہو جائیں گے۔ ابن تیمیہ، ابن جوزی، زمخشری، اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی، حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ، محدث دہلوی اور شاہ اسماعیل دہلوی نے بھی یہی کام کیا ہے اور ہمارا مقصد اس سلسلے کو جاری رکھنے کا ہے اور کچھ نہیں۔'' (34)

ان مباحث سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ تصوف کے ضمن میں اقبال کی مخالف

اور موافقت کی حدود کیا تھیں۔ وہ ہر اس روش کے خلاف ہیں جو روح اسلام سے متصادم ہو اور اس روش کے معترف ہیں جو اسلام کے مطابق اور موافق ہو۔ ہم ان کے فلسفیانہ افکار میں تصوف کے جس حرکت خیز اور عملی تصور کو جاری و ساری دیکھتے ہیں وہ یہی اسلامی تصوف ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اقبال کا اپنا مزاج بھی متصوفانہ تھا تو اس سے مراد ان کا یہی طرز فکر و عمل ہے جس کے مطابق حیات کی غایت ارتقاء ہے سکون اور تنزل نہیں۔ اقبال اپنے والد کی طرح صوفی سلسلے قادریہ سے بیعت تھے۔ ان کی عملی زندگی بے غرض اور بے ریا تھی۔ سادہ تھے، متوکل تھے اور عشقِ رسول ﷺ کی دولت سے مالا مال تھے۔ حقائق و معارف پر تفکر و تدبر طبیعت میں داخل تھا۔ صاحب کمال حضرات صوفیہ کے معترف اور قدر دان تھے۔ خود لکھتے ہیں کہ :

''حضرات صوفیہ میں جو گروہ رسولؐ کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے میں اس گروہ کا خاکِ پا ہوں اور ان کی صحبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں۔ (35)

اپنے ایک اور مضمون میں لکھتے ہیں:

''حضرت مجدّد الف ثانیؒ اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے۔ اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہوسکتی۔ راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائر اسلام میں مخلصانہ استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام...... جانتا ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو بدبختی اور خسران کا مرادف سمجھتا ہے۔'' (36)

اقبال دین میں ظاہر و باطن کی تقسیم کے خلاف تھے اور جن متصوفین نے فرقہ باطنیہ کے بالواسطہ یا بلاواسطہ اثر سے دین کو ظاہر و باطن میں تقسیم کیا، اقبال ان کے طرز عمل پر شدید انتقاد کرتے ہوئے اسے ملّت کے علمی اور عملی زوال کے بواعث میں سے ایک بتاتے ہیں۔ اقبال جانتے تھے کہ سیاسی تفوق اور علمی ترقی و برتری کے بغیر کسی بھی نظام کو ثبات و دوام میسر نہیں آسکتا۔ اسلام کی عالمگیر تحریک کا عروج انہی وجوہ پر استوار تھا لیکن جب دیگر کے ساتھ ساتھ یہ دو ستون بھی نیچے سے ہٹا لیے گئے اور دین کے ظاہر سے تعلق منقطع کر کے خود ایجاد کردہ باطن کو ہی مطمح نظر قرار

دے لیا گیا تو نتیجتاً تمدنی بے عملی اور علمی پسماندگی ظہور میں آئی اور یہ خیال کیا جانے لگا کہ ایسی صورت حال محض دین یا مذہب کی وجہ سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اب جبکہ علم تجربے کی حدود سے بھی ترقی کرنے کی فکر میں ہے الٰہیاتی و مابعد الطبیعیاتی منہاج فکر کو اپنانے والے لوگ پسماندہ ہی رہیں گے۔ اس احساس نے تقویت پکڑی اور اہل یورپ نے اپنا رخ کلّی طور پر عقل مطلق اور علم محسوس کی طرف موڑ لیا۔ یہ گویا ایک طرح کا ردِ عمل تھا فکری رہبانیت اور سیاسی استبداد کا لیکن دیکھا یہ گیا ہے کہ محض مادیت کو اپنا کر یورپ نے کم از کم نظام عالم کے قوا کو مسخر کر کے اس زمان و مکاں کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھ ہی لیا ہے لیکن وہ کسی اعلیٰ اور دیرپا تہذیب کو جنم نہیں دے سکے۔ جاپانیوں، امریکیوں کی مثال دیکھ لیجئے جو اپنی تمام تر علمی عملی ترقی کے باوجود ایک مثالی تمدنی نمونہ فراہم کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ہمیں اپنے دین کامل کو سامنے رکھتے ہوئے انسانی عقل اور طرز عمل کے اس رجحان کا بغور مشاہدہ کرنا ہوگا اور ساتھ ہی یہ بھی واضح کرنا ہوگا کہ علم کو الٰہیاتی ادوار سے نکال کر تجربے اور عمل کے دور میں داخل کرنے کا سہرا تحریک اسلامی کے سر ہے۔ اقبال نے تو مادی تجربے کی حدود کو وسعت دیتے ہوئے اسے روحانی تجربے (وجدان) تک پھیلا کر گویا تجربی علم کو بے حدود کرنے کی سعی کی ہے۔ اقبالِ کے پیغام کی بنیاد یہی فکر تھی یعنی وہ مسلمانوں کو اَن دیکھے اور تاریک باطن کی دنیا سے کھینچ کر ظاہر کی عملی دنیا کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اس وجہ سے اقبال وجودی تصوف کی مخالفت کرتے ہیں اور خالص اسلامی طرزِ عمل کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔
اقبال اس امر کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ علم ظاہر اور علم معارف کا امتیاز اور معرفت کو علم پر ترجیح دینے کا رجحان، اصل میں مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی رہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے ان تمام علوم حسیہ وعقلیہ کی ناسخ ہے جن کی وساطت سے انسان نظام عالم کے قوا کو مسخر کر کے اس زمان و مکاں کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے۔ (37)

اقبال ان حضرات صوفیہ کی عظمت کا اعتراف کرتے ہیں جنہوں نے علم و معرفت کی تقسیم کے نقصانات کو محسوس کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی اور علم کی ترجیح کو ثابت کیا تاکہ مسلمان مادی احوال پر بھی غالب آسکیں اور دنیا میں آزاد رہ سکیں۔ اقبال اپنے ایک مضمون میں حضرت جنید بغدادیؒ کا یہ قول درج کرتے ہیں جس میں انہوں نے فرمایا:

"علم معرفت سے بلند، کامل تر اور جامع تر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ علم

منسوب کیا جاتا ہے نہ کہ معرفت...... انسان کسی شئے کی معرفت رکھ سکتا ہے حالانکہ از روئے علم اس کا احاطہ نہ کیا گیا ہو اور جب انسان کسی شے کا از روئے علم احاطہ کر لیتا ہے تو یہی شے اس کی معرفت ہے۔" (38)

س بحث کو اقبال ہی کے بیان پر سمیٹتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

"The masses of Islam were swayed by the kind of mysticism which blinked actualities, enervated the people and kept them steeped in all kinds of superstition. From its high state as a force of spiritual education mysticism had fallen down to a mere means of exploiting the ignorance and the credulity of the people. It gradually and invisible unnerved the will of Islam and softened it to the extent of seeking relief from the rigorous discipline of the law of Islam. The nineteenth century reformers rose in revolt against this mysticism and called Muslims to the broad daylight of the modern world. Not that they were materialists.
Their mission was to open the eye of the Muslims to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not flight from it."

"مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں۔ جس نے عوام کی قوت عمل کو ضعیف کر دیا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوف نے اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا ہے نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بتدریج اور غیر محسوس طریقے پر مسلمانوں کی قوت ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کر دیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے تھے۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت

بلند کر دیا اور مسلمانوں کو عصرِ جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے۔''(39)

maablib.org

حواشی/حوالے

1۔ اقبال اپنے مقالے ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' کی تمہید میں فلسفہ ویدانت کی عظمت کو مرعوب کن قرار دیتے ہیں۔ وہ اس مقالے کے باب پنجم بہ عنوان ''تصوف'' میں ایک دلچسپ بحث پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سامی قوم کے ہاں روح انسانی کا جوہر ارادہ خیال کیا جاتا ہے اس کے برخلاف ہندی ویدانت عقل یا فکر کو روح انسانی کا جوہر قرار دیتا ہے نہ کہ ارادے یا فعلیت کو۔ اقبال متوجہ کرتے ہیں کہ صوفی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ محض ارادے یا تفکر (عقل) کو بدل کر نجات یا طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی، اس کے لیے احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے ارادے اور عقل دونوں کو تبدیل کر کے نجات یا طمانیت کی صورت پیدا ہو سکتی ہے کہ ارادے اور عقل دونوں احساس ہی کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ (فلسفہ عجم، مترجم میر حسن الدین، ص106)

مثنوی اسرار خودی کے اُردو دیباچے میں سری کرشن کی فکری مساعی کی توصیف کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ انہوں نے اپنی قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کرتے ہوئے اس حقیقت کو آشکارہ کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے۔ بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق وابستگی نہ ہو۔ اس کے ساتھ اقبال یہ بھی اشارہ کرتے ہیں کہ جس عروس معنی کو سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر اچاریہ کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرات سے محروم رہ گئی۔ (دیباچہ مثنوی اسرارِ خودی، مشمولہ: مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، ص195)

2۔ قدرت اللہ شہاب نے اپنے ''شہاب نامہ'' میں یورپ کے صوفی کے زیر عنوان اسی عالمی تصوف کے رجحان کی ایک تصویر پیش کی ہے اور واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح مذہبی تجربات کو عملی زندگی میں مناسب مقام دلوانے اور اس کے اثرات سے بہرہ ور ہونے کی بجائے ایک ''نرے احساس'' کو پروان چڑھایا جا رہا ہے۔ اس ''نرے احساس'' کی نام نہاد بنیاد انسان دوستی کو قرار دیا جاتا ہے۔

3۔ شہپر جبریل، این میری شمل، مترجم ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور: گلوب پبلشرز، اشاعت اوّل، 1985ء) ص 445

4۔ کتاب اللمع فی التصوف، ابو نصر سراج طوسی، مترجم محمد حسن، پیر، ڈاکٹر (اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ

اسلامیہ، اشاعت دوم 1996ء)، ص 57

5۔ فتوح الغیب، عبدالقادر جیلانیؒ، شیخ، حضرت، اُردو مترجم محمد اشرف قریشی (کراچی: قدیمی کتب خانہ، آرام باغ، بارِاوّل 1990ء)، ص 75

6۔ کشف المحجوب، علی بن عثمان ہجویریؒ، سید، مترجم عبدالرؤف فاروقی (لاہور: اسلامی کتب خانہ، س، ن)، ص 59

7۔ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، محرر، 30 دسمبر 1915ء، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اوّل، مرتبہ مظفر حسین برنی (دہلی: اُردو اکادمی، اشاعت چہارم، 1993ء)، ص 448-49

8۔ ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک (لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت دوم، 1983ء)، ص 46

9۔ شعرِ اقبال، عابد علی عابد (لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت دوم، 1977ء)، ص 218-19

10۔ اقبال کے ہاں ایک شام، ڈاکٹر سعید اللہ، ملفوظاتِ اقبال: مرتبہ ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، اشاعتِ اوّل، 1977ء)، ص 138-39

11۔ مکتوب ''بنام سید سلیمان ندوی''، محرر، 13 نومبر 1917ء، اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال)، حصہ اوّل، مرتبہ شیخ عطاء اللہ (لاہور: شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، س، ن)، ص 78-79

12۔ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، محرر، 30 دسمبر 1915ء، کلیات ''مکاتیب اقبال''، جلد اوّل، ص 453

13۔ دیباچہ مثنوی ''اسرار خودی''، اشاعت اوّل 1915ء، مقالاتِ اقبال، محمد اقبال، مرتبہ سید عبد الواحد (لاہور: آئینہ ادب، اشاعت دوم، 1982ء)، ص 195-96

14۔ شیخ اکبر اور اقبال، سید عبد اللہ، ڈاکٹر (لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، اشاعت اوّل، اپریل 1979ء)، ص 7

15۔ رسالہ ''شیخ اکبر اور اقبال''، ڈاکٹر سید عبداللہ، ص 11

16۔ رسالہ ''شیخ اکبر اور اقبال''، ڈاکٹر سید عبداللہ، ص 14

17۔ اسلامی تصوف اور اقبال، ابو سعید نور الدین، ڈاکٹر (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، اشاعت دوم، 1977ء)، ص 245

(افلاطون کے نزدیک مادی دنیا کا کوئی مستقل وجود نہیں جو کچھ ہم کو نظر آتا ہے وہ دراصل ہماری ہی نظر کا فریب ہے۔ ہمارا شعور اس میں ہم کو دھوکہ دیتا ہے۔ اس سے حقیقت کا کوئی علم ممکن نہیں حقیقت

دراصل اس مادی دنیا میں کہیں موجود نہیں۔)

18۔ اگرچہ متعدد وجوہ کی بنا پر اقبال نے مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت میں خواجہ حافظ پر تنقید کے اشعار خارج کر دیئے۔

19۔ مکتوب "بنام سراج الدین پال"، محرر، 19 جولائی 1916ء، اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اوّل: ص44

20۔ اسرار ورموز، محمد اقبال (لاہور: احسن برادرز زیر نگرانی چوہدری محمد حسین، اشاعت سوم 1948ء)، ص34

21۔ کشف المحجوب، ص46-245

22۔ اسرار ورموز، ص36

23۔ اسرار ورموز، ص35

24۔ اسرار ورموز، ص36

25۔ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، محرر، 30 دسمبر 1915ء، کلیات "مکاتیب اقبال"، جلد اوّل، ص453 تا 457

26۔ فکرِ اقبال، عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر (لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت پنجم، 1983ء)، ص364

27۔ مکتوب "بنام سراج الدین پال"، محرر، 19 جولائی 1916ء، اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اوّل، ص45-44

28۔ مکتوب "بنام اکبر الٰہ آبادی"، محرر، 11 جون 1918ء، اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال)، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ (لاہور: شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، 1951ء)، ص55

29۔ اسرار خودی، کی اشاعت سے پہلے، عبدالمجید سالک، زندہ رود، جلد دوم، جاوید اقبال، ڈاکٹر (لاہور: شیخ غلام علی پبلشرز، اشاعت دوم، 1983ء)، ص20-219

30۔ اسلام اور تصوف، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص01-300

31۔ مکتوب "بنام اکبر الٰہ آبادی"، محرر، 11 جون 1918ء، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص54

32۔ اسرار خودی اور تصوف، مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص205

33۔ اسرار خودی اور تصوف، مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص206، 208

34۔ اسرار خودی، مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص19-218

35۔ اسرارِ خودی، مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص 201

36۔ علم ظاہر اور علم باطن، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص289

37۔ علم ظاہر اور علم باطن، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص290

38۔ علم ظاہر اور علم باطن، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص93-292

39۔ پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب، حرفِ اقبال، محمد اقبال، مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اشاعت اوّل، 1984ء)، ص138

39- Discourses of Iqbal, P:255

۳

خطبہ الٰہ آباد کے جملہ مباحث کا تجزیہ

نظریات جنم لیتے ہیں اور محو ہو جاتے ہیں لیکن وہ نظریات اور تصورات جو وقت کی کسوٹی پر پورا اتریں وہ قوموں کی زندگی میں لازمی جزو کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ایسے نظریات پیش کرنے کی سعادت صرف انہی کو نصیب ہوتی ہے جن کا شعور پختہ تر اور معاملات سے متعلق آگہی کامل تر ہو، جو اپنی جماعت اور نوعِ انسان کے تجربات سے گہری واقفیت رکھتے ہوں، جن میں زمانے کی رو کو قابو کر لینے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور جن کی بصیرت آنے والے زمانے کا کھلی آنکھوں سے مشاہدہ کر سکے۔اقبال انہی میں سے ایک تھے جو آنے والے زمانوں کو اپنی چشم بصیرت سے دیکھنے کی استعداد رکھتے تھے۔

مسلمانانِ برصغیر کی حیات اجتماعیہ کو درپیش خطرات کی تفہیم، بھرپور ابلاغ اور حقیقت پسندانہ لائحہ عمل کی نشان دہی کرنے والا خطبہ الٰہ آباد، مسلمانانِ برصغیر کے اجتماعی شعور میں اپنے علیحدہ اسلامی تشخص کے تحفظ اور توسیع وارتقاء کی خاطر الگ سے جدوجہد کرنے کے احساس کو بیدار کرنے کے لیے کی گئی اقبال کی کاوشوں میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال نے یہ خطبہ 29 دسمبر 1930ء کو مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الٰہ آباد کی صدارت کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا۔اس وقت برصغیر کی سیاسی صورت حال کا عمومی رجحان یہ تھا کہ تمام اقوام آپس میں تصوراتی یکجہتی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اجتماعی طور پر آزادی کے لیے جدوجہد کریں۔اس کے لیے مختلف سطحوں پر کوششیں بھی ہو رہی تھیں لیکن اقبال کی بصیرت نے دیکھ لیا تھا کہ جس طرح ہندوستان جیسے کثیر القومی ملک میں مسلمان بحیثیت قوم ایک خاص ہیئت ترکیبی رکھتے ہیں (جو انھیں دوسری اقوام سے ممتاز کرتی ہے) اسی طرح ان کے مخصوص ملی تشخص کی بقا کے لیے بھی خاص حالات درکار ہیں جو بظاہر حاصل ہوتے نظر نہیں آتے کیوں کہ اگر متحدہ قومیت کے

اصول کو تسلیم کر کے برطانوی طرز جمہوریت کو اپنا لیا جائے تو عملی طور پر مسلمان ہندو اکثریت کے رحم و کرم پر ہوں گے۔ایسی صورت میں اس وسیع نظریاتی اور عملی خلیج کو سامنے رکھتے ہوئے جوان دو اقوام کے مابین حائل ہے،ایک ابتر خانہ جنگ کی پیش گوئی کرنا مشکل نہ تھا۔اس کا مطلب یہ تھا کہ انگریز سے آزادی کی جنگ میں تھکے ہارے مسلمان سنبھلنے سے پہلے ہی ایک نئے محاذ پر مورچہ بند ہو جائیں یعنی ہندو اکثریت کے جبر سے نجات حاصل کرنے کی جدوجہد شروع کر دیں۔یہ صورت حال کسی بھی بیدار مغز مسلمان کے لیے قابل قبول نہ تھی۔برصغیر میں مسلمانوں کے ہندوؤں کے ساتھ تعامل کی طویل تاریخ کا مطالعہ یہ باور کرانے کے لیے کافی ہے کہ ان دو اقوام میں اپنی انفرادی حیثیت کو ترک کر کے ایک متحدہ اور یک رنگ جماعت کی صورت اختیار کرنے کا کوئی رجحان موجود نہیں رہا۔تاریخ کی فراہم کردہ اس بصیرت کو نظرانداز کر کے نئے تجربات مثبت نتائج سے ہمکنار نہ ہو سکتے تھے۔یہ درست ہے کہ کسی تصوراتی یکجہتی کا پیدا ہو جانا قطعاً ناممکن تو نہیں تھا لیکن اس کے لیے مختلف جماعتیں ایک دوسرے سے جو قیمت حاصل کرنا چاہتیں اسے ادا کر سکنا کسی جماعت کے لیے بھی ممکن نہ ہوتا اور اگر کوئی جماعت اپنی قومیت کے اصول کو داؤ پر لگا کر یکجہتی کی یہ قیمت ادا کر بھی دیتی تب بھی پرائے پن کا احساس جماعتوں کے شعور سے محو نہ ہو سکتا تھا۔کوئی بہت بڑی قربانی اگر زیاں کا احساس بن جائے تو خوفناک ردعمل کا ظہور ہوتا ہے اور یہ ردعمل سب کچھ جلا کر راکھ کر دینے والی آگ کی صورت بھی اختیار کر سکتا تھا۔اسی لیے زندہ رہنے کی خواہش مند قوموں کی پہلی ترجیح ہمیشہ یہ رہی ہے کہ وہ اپنی عضوی یکجہتی کا اہتمام کیے رکھیں۔

اقبال نے اس خطبے میں مسلمانوں کو اپنے تشخص کے تحفظ کی خاطر آزادانہ جدوجہد کے لیے آمادہ اور تیار رہنے کا جو پیغام دیا،آنے والے برسوں میں رونما ہونے والے حالات و واقعات اس کی معنویت میں اضافہ کرتے چلے گئے۔نہ صرف یہ بلکہ اقبال کے اس نظریے میں بھی پختگی آتی گئی جس کے مطابق مسلمانانِ برصغیر کو اسلام کے مطابق آزادانہ زندگی گزارنے کے لیے بالآخر ایک علیحدہ خطہ ارضی حاصل کرنا ہوگا۔یہی نظریہ پاکستان ہے یعنی جس جگہ ایمان قدر مشترک بن جائے وہی جگہ مسلمانوں کا وطن یعنی پاکستان ہوگی۔

برصغیر میں مسلم قومیت کے شعور نے اسی وقت جنم لے لیا تھا جب یہاں کے رہنے والے پہلے ہندو نے اسلام قبول کیا اور ایک نئے مذہبی و تہذیبی نصب العین کو اپنا کر اپنے علیحدہ تشخص کی

بنیاد رکھی۔ برصغیر میں مسلم قومیت کے ارتقا کی پوری تاریخ اس کی اپنے اسی علیحدہ تشخص کے تحفظ کی تاریخ ہے۔ جذب کرنے یا محو کرنے کی ہر کوشش کے نتیجے میں یہ شعور زیادہ پختہ صورت میں سامنے آیا۔ صدیوں کے اس عمل نے بالآخر اس شعور کو ایک مضبوط خارجی حقیقت کا روپ دے دیا۔ خطبہ الٰہ آباد میں اقبال نے اپنے تمام تر استدلال کی بنیاد اسی حقیقت پر استوار کی، یعنی یہ کہ مسلمانانِ برصغیر ہر صورت اپنے اسلامی تشخص اور اسلامی روح کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ خطبے کے جملہ مباحث اسی حقیقت کا پیش منظر ہیں۔

خطبے کے آغاز میں اقبال نے متوجہ کیا کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایسا ملک ہے جس میں اسلام کی وحدت خیز قوت کا بہترین اظہار ہوا ہے لیکن انھیں اس بات کا بھی شدت سے احساس تھا کہ اس وحدت خیز قوت کی تشکیل کردہ ملت یعنی مسلمانانِ برصغیر کی ''جماعتی ساخت'' کو دورِ جدوجہد کے متغیر افکار و نظریات کی یلغار کا سامنا ہے۔ ملتِ اسلامیہ کی ہیئت جامد تو نہیں لیکن کسی بھی نئے تصور کو اپنانے سے پہلے اس کے محاسن و معائب کا گہرا ادراک بے حد ضروری ہے اور پھر اگر کوئی تصور یا نظریہ ہماری جماعتی ساخت کی بنیادی روح ہی کی نفی کرتا ہو تو اس کے بارے میں حد درجہ حساس ردعمل ظاہر کرنے کی ضرورت ہے۔ بصورت دیگر یہ اجنبی تصور یا نظریہ جماعت کی ہیئت ترکیبی کو انتشار کی طرف لے جائے گا۔ ایک ایسی جماعت کے لیے جس کی قومیت کی بنیادیں ایک مجرد تخیل پر استوار ہوں، اسے مادیت کے حامل افکار و نظریات سے اجتناب واجب ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل کا زمانہ ہندوستان اور دنیائے اسلام میں مغرب کے سیاسی افکار کی یلغار کا زمانہ ہے۔ تعلیم یافتہ مسلمان جدید سیاسی افکار کو، ان کا مغرب کے تہذیبی، مذہبی، تاریخی اور جغرافیائی سیاق و سباق کے حوالے سے تجزیہ کیے بغیر اور اپنی مخصوص جماعتی ہیئت کو نظر انداز کرتے ہوئے، من و عن اپنا لینا چاہتے تھے۔ ان کے خیال میں جو سیاسی فکر مغرب کو ترقی و عروج کی طرف لے جا سکتا ہے وہ محکوم و مظلوم اہل ہند کی تقدیر بھی پلٹ دے گا۔ عام تاثر یہ پیدا ہو چلا تھا کہ جدید زمانے کے ہم رکاب چلنے کے لیے مغرب کے سیاسی افکار کو اپنا لینا بے حد ضروری ہے۔ یہ مغربی نظریات کی چکاچوند سے متاثر نوتعلیم یافتہ طبقے کے جذبات تھے اور ان جذبات کو نظر انداز کرنا کسی صورت ممکن نہ تھا۔ اسی لیے اقبال نے خطبے کے آغاز میں ہی اس مسئلے کو چھیڑتے ہوئے مغرب کے سیاسی افکار کی روح کو آشکارا کرنے کی سعی کی اور مسلمانوں کی جماعتی ساخت پر ان کے

اثرات کی طرف متوجہ کیا۔انہوں نے کہا کہ ہمارے نوجوان مسلمان موجودہ مغربی سیاسی افکار(مثلاً وطن پرستی،قومیت کا مغربی نظریہ) سے بے حد متاثر نظر آتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ وہ ان افکار کو کلی طور پر اپنالیں۔بالالفاظ دیگر وہ متحدہ قومیت کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ہندوستان کے سیاسی مسائل کوحل کرنا چاہتے ہیں۔انہوں نے نہ صرف ان مغربی سیاسی نظریات کی روح پر غور نہیں کیا بلکہ مغرب کے ان حالات کو بھی نظرانداز کردیا ہے جن میں ان سیاسی نظریات نے پرورش پائی تھی۔اس کے ساتھ ہی اقبال مغرب کے ان حالات کا عمومی تذکرہ کرتے ہیں جن کے زیرِ اثر یہ نظریات سامنے آئے۔ان میں اول مسیحیت اوراس کا راہبانی نظام،دوم کلیسا کی وسیع آمرانہ حکومت اوراس کے اثرات اورسوم لوتھر کا احتجاج۔(1)اقبال لوتھر کی بغاوت کو ہرطرح سے حق بجانب قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ لوتھر کو دنیاوی سیاست اوراس کے مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ نہیں جانتا تھا کہ اس کی احتجاجی تحریک سیاسیات اور اخلاقیات پر کیا اثرات مرتب کرے گی۔لوتھر کے احتجاج نے عیسائیت کے جابرانہ نظام کواور روسو (2) کی ذہنی آزادی کی تحریک نے عیسائیت کے نظام اخلاق کونیست ونابود کردیا۔عیسائیت کا تعلق چوں کہ صرف اُخروی زندگی کے ساتھ تھااس لیے دنیاوی زندگی کے لیےتصورات ونظریات کی ضرورت محسوس کی گئی تاکہ وہ اقوام وافراد جو پہلے مذہب کے نام پر متحد تھے اب کسی نئے تصور یانظریے کی بنیاد پر متحد ہوں۔یہ ضرورت وطنی قومیت یانظریہ وطنیت نے پوری کی۔چنانچہ یورپ میں طرح طرح کے سیاسی نظامات پیدا ہوئے اور ساتھ ہی ہرملک کے اپنے اپنے اخلاقی معیار بھی سامنے آئے۔اقبال اس حقیقت کوسامنے رکھتے ہوئے کہ اسلام عیسائیت سے بالکل مختلف مذہب ہے، کہتے ہیں کہ اس بات کا کوئی امکان موجودنہیں کہ اسلام کو بھی لوتھر کی احتجاجی تحریک جیسی کسی تحریک کا سامنا کرنا پڑے گا کیوں کہ اسلام میں کلیسا کی طرح کا کوئی آمرانہ نظام موجودنہیں کہ جس کو توڑنے کی ضرورت محسوس ہولیکن اقبال اس طرف بھی متوجہ ہیں کہ ہمارے فقہاء عرصہ دراز سے عملی زندگی سے لاتعلق ہیں جس کا اثر جمود کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ایسے حالات میں اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ اسلام کے جملہ تصورات میں ازسرنوقوت پیدا کرنے کے لیےان کی ترکیب و تعمیر کی طرف توجہ دی جائے۔اقبال کہتے ہیں کہ قوم ووطن کے تصورات نے مسلمانوں کی نگاہوں کو نسل وخون کے امتیاز میں الجھا رکھا ہے اس کے باوجود اسلام کے مستقبل سے مایوس نہیں

ہیں۔ اقبال اس یقین کامل کا برملا اظہار کرتے ہیں کہ:

"To address this session of the All-india Muslim League you have selected a man who is not despaired of Islam as a living force for freeing the outlook of man from its geographical limitations, who believes that religion is a power of the utmost importance in the life of individuals as well as states, and finally who believes that Islam is itself destiny and will not suffer a destiny."

''......آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہو گیا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے۔ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔''(3)

اس خطبے کے ذریعے اقبال اپنے عقیدے کی روشنی میں مسلمانانِ ہند کی سیاسی راہوں کو منور کرنا چاہتے تھے۔ اس وقت مسلمانانِ ہند کے لیے اہم تر مسئلہ یہ تھا کہ ان کی آئندہ سیاسی جدوجہد میں ان کے مذہب کی حیثیت کیا ہوگی؟ اور کیا ان کا مذہب ان کے لیے عملی سیاسی مفہوم و معنی اپنے اندر رکھتا ہے؟ یا یہ کہ وہ محض عقائد و توہمات کا ایک نجی سا سلسلہ ہے اور جسے دنیاوی مسائل سے الگ تھلگ رکھنا چاہیے؟ صاف سی بات ہے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں یہ فیصلہ ہونا تھا کہ مسلمانانِ برصغیر متحدہ قومیت کے سراب میں محو ہو جائیں گے یا بحیثیت مسلمان اپنا الگ تشخص بحال رکھتے ہوئے اپنا علیحدہ سیاسی لائحہ عمل متعین کریں گے۔ اس مسئلے کو سلجھانے کے لیے اقبال نے کچھ بنیادی سوال اٹھائے۔

(الف)　کیا ہم یہ چاہتے ہیں کہ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا

بھی وہی حشر ہو جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا ہے؟

(ب) اور کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی تخیل کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست کی بجائے ان قومی نظامات کو اختیار کر لیں جن میں مذہب کی مداخلت کا امکان باقی نہیں رہتا؟

اقبال کہتے ہیں کہ ان سوالوں کے جواب پر ہی ہمارے سیاسی لائحہ عمل اور مستقبل کا انحصار ہے اور اس بات کی زیادہ اہمیت اس لیے بھی ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حیثیت ایک اقلیت کی سی ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ مسیحی تجربے کے برعکس حضرت محمد ﷺ کی وارداتِ مذہب اپنے حلقہ اثر اور دائرہ کار کے اعتبار سے نجی یا ذاتی نہیں بلکہ یہ انفرادی واردات اجتماعی اثرات کی حامل ہے۔ ہم اس کو محض اس لیے نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اس کی بنیاد وحی والہام پر ہے۔ مذکورہ بالا سوالوں کے جواب میں اقبال فرماتے ہیں:

(الف) اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے الگ نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ لہٰذا ایک کو ترک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے کو بھی چھوڑنا پڑے گا۔

(ب) کوئی بھی مسلمان کسی ایسے نظامِ سیاست پر غور کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا جو وطنیت و قومیت کی بنیاد پر اسلام کے اصول اتحاد کی نفی کرتا ہو۔

(ج) اکبر کے دین الٰہی کی ناکامی اور بھگت کبیر کی تعلیمات کی عملاً عدم مقبولیت اور کئی دیگر عوامل یہ باور کراتے ہیں کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور متعدد فرقوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں ہے کہ وہ اپنی افرادی حیثیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں۔

اس کے بعد اقبال ''ہندوستانی قومیت'' کے اتحاد کی بات کرتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ اس اتحاد کا یہ مطلب تو نہیں کہ ساری جماعتیں اپنی نفی کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اتحاد تمام جماعتوں کے اشتراک و تعاون اور ہم آہنگی سے ہی وجود میں آ سکتا ہے۔ (اگر آ سکتا ہے تو!) اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں اس حقیقت کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ اہل ہند کا ایک حصہ اپنی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مشرقی اقوام سے مشابہ ہے جب کہ دوسرا حصہ اپنی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مغربی

اور وسطی ایشیا کی اقوام سے ملتا ہے (یعنی مسلمان اقوام)۔ ان کی رائے میں جب تک ہم اس قدرتی تقسیم کو تسلیم نہیں کر لیتے ہندوستان کا مسئلہ حل نہیں ہو سکتا۔ یہاں اقبال یہ اعلان کرتے ہیں کہ اگر اس اصول کو تسلیم کر لیا جائے کہ مسلمانانِ ہند کو اپنی روایات و تمدن کے تحت اس ملک میں آزادانہ نشوونما کا حق حاصل ہو تو وہ اپنے وطن کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے بھی دریغ نہیں کریں گے لیکن وہ دیکھتے ہیں کہ ہندو اپنی تنگ نظری کی بدولت متحدہ قومیت کی آڑ لے کر مسلمانوں کے علیحدہ مذہبی اور تہذیبی وجود کو تسلیم کرنے پر تیار نہیں بلکہ وہ چاہتا ہے کہ جماعت المسلمین کو اپنی کثرت میں مدغم کر لے۔ ہندو، مسلمانوں کو محض اس بنا پر فرقہ پرستی کا طعنہ دیتے تھے کہ وہ اپنے عقائد اور اپنے تمدنی خصائص کو بحال رکھتے ہوئے آزادانہ زندگی گزارنا چاہتے ہیں۔ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ:

"The principle that each group is entitled to free development on its own lines is not inspired by any feeling of narrow communalism. There are communalisms and communalisms. A community which is inspired by feelings of ill-will towards other communities is low and ignoble. I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institutions of other communities. Nay, it is my duty according to the teaching of the Quran, even to defend their places of worship if need be. Yet I love the communal group, which is the source of my life and behavior and which has formed me what I am, by giving me its religious, its literature, its thought, its culture and thereby recreating its whole past as a living operative factor in my present consciousness."

''یہ اصول کہ ہر فرد اور ہر جماعت اس امر کی مجاز ہے کہ وہ اپنے عقائد کے مطابق آزادانہ ترقی کرے، کسی تنگ نظر فرقہ واری پر مبنی نہیں۔ فرقہ واری کی بھی بہت سی

صورتیں ہیں وہ فرقہ واری جو دوسری قوموں سے نفرت اور ان کی بدخواہی کی تعلیم دے، اس کے ذلیل اور ادنیٰ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ میں دوسری قوموں کے رسوم وقوانین اور ان کے معاشرتی و مذہبی اداروں کی دل سے عزت کرتا ہوں بلکہ بحثیت مسلمان میرا یہ فرض ہے کہ اگر ضرورت پیش آئے تو احکام قرآنی کے حسب اقتضاء میں ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کروں۔ بایں ہمہ مجھے اس جماعت سے دلی محبت ہے جو میرے اوضاع واطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے اور جس نے اپنے دین، اپنے ادب، اپنی حکمت اور اپنے تمدن سے بہرمند کر کے مجھے وہ کچھ عطا کیا جس سے میری موجودہ زندگی کی تشکیل ہوئی۔ یہ اسی کی برکت ہے کہ میرے ماضی نے از سر نو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ وہ اب بھی میری ذات میں سرگرم کار ہے۔''(4)

اقبال نہرو رپورٹ میں سندھ کو علیحدہ صوبہ بنانے کے حق میں دیئے گئے دلائل کا بھی حوالہ دے کر ثابت کرتے ہیں کہ ہندوستان میں ایک متوازن اور ہم آہنگ قوم کی نشوونما کی طرح مختلف ملتوں کا وجود بھی ناگزیر ہے۔ اقبال یہ حقیقت واضح کرتے ہیں کہ مغربی ممالک کی طرح ہندوستان میں کوئی ایک قوم آباد نہیں ہے۔ یہاں نسل، زبان اور مذہب کے اعتبار سے مختلف اقوام بستی ہیں۔ لہٰذا ان اقوام کے اعمال وافعال میں یکجہتی کا وہ قدرتی احساس پیدا ہو ہی نہیں سکتا جو ایک ہی نسل و مذہب کے افراد میں طبعاً موجود رہتا ہے۔ اندریں حالات یہ کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ مختلف جماعتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان میں مغربی طرز کی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے۔ مسلمانانِ ہند کا یہ مطالبہ بالکل درست ہے کہ ہندوستان میں ایک ''اسلامی ہندوستان'' قائم کیا جائے۔ اقبال کی رائے میں کل جماعتی مسلم کانفرنس (5) کے مطالبات کی مکمل حمایت کی جانی چاہیے جن کا تقاضا ہے کہ مختلف ملتوں کا وجود فنا کیے بغیر اس سے ایک ایسی قوم تشکیل دی جائے جو اپنی امتیازی حیثیت کو برقرار رکھتے ہوئے زندگی میں آگے بڑھ سکے۔ لیکن اقبال کہتے ہیں کہ میں ذاتی طور پر اس مطالبے میں ایک قدم آگے بڑھنا چاہتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے۔ خواہ

(الف) یہ ریاست برطانوی حکومت کے اندر رہتے ہوئے خوداختیاری حاصل کرے۔

(ب) خواہ برطانوی حکومت سے باہر مطلقاً خودمختار اسلامی ریاست بنے۔

مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے دیئے گئے صدارتی خطبے میں اپنی اس ذاتی رائے کا اظہار کرنے کے ساتھ ہی اقبال اپنے اس کامل یقین کا برملا اظہار کرتے ہیں کہ مجھے تو ایسے نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان (موجودہ پاکستان) کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنے پڑے گی۔ اقبال اپنی اس تجویز کے متعلق یہ انکشاف بھی کرتے ہیں کہ اس تجویز کو نہرو رپورٹ کمیٹی میں بھی پیش کیا گیا تھا لیکن اس کمیٹی کے اراکین نے اس تجویز کو اس اعتراض کے ساتھ رد کر دیا کہ ایسی ریاست کا رقبہ بے حد وسیع ہوگا، اس لیے اس کا انتظام دشوار ہو جائے گا۔ اقبال اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں۔

(الف) اس مجوزہ ریاست کی کل آبادی پر نظر ڈالی جائے تو یہ اس وقت کے بعض ہندوستانی صوبوں سے بھی کم ہوگی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اس آبادی کا انتظام کرنا دشوار ہوگا، درست نہیں ہے۔

(ب) پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہندو آبادی کی اکثریت والے اضلاع (مثلاً انبالہ ڈویژن) کو الگ کر دیا جائے۔ اس سے ایک تو انتظامی مسائل میں سہولت پیدا ہوگی دوسرے غیر مسلموں کے حقوق کہیں زیادہ محفوظ ہو جائیں گے۔

شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمان اکثریت والے صوبوں کو ایک ریاست بنائے جانے پر کیے گئے اعتراض کا جواب دینے کے بعد اقبال اپنے اس پختہ موقف کا اظہار کرتے ہیں کہ:

> "India is the greatest Muslim country in the world. The life of Islam, as cultural force, in this country very largely depends on its centralisation in a specified territory."

> ''ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کرے۔''(6)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کا مسئلہ ان کی خواہشات کے مطابق حل کیا گیا تو پھر ان کا احساس ذمہ داری قوی ہو جائے گا اور وہ مسلمان جو انگریزوں کی ناانصافیوں کے باوجود ان کی فوج

اور پولیس میں کثرت سے شریک ہیں ملک کے بہترین محافظ اور بہترین محبّ وطن ثابت ہوں گے۔ اگر شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ موقع دیا گیا ہے کہ وہ ہندوستان کی سیاسی حدود کے اندر رہ کر اپنے عقائد و اصول کے مطابق آزادانہ زندگی گزار سکیں تو پھر وہ تمام بیرونی حملوں کے خلاف، خواہ یہ حملے فوجی ہوں، خواہ نظریاتی، ہندوستان کے بہترین محافظ ثابت ہوں گے۔ اپنے اس وعدے کی صداقت اور ہندوستان کے عسکری ڈھانچے میں مسلمانوں کی اہمیت کی طرف متوجہ کرنے کے لیے اقبال فوج میں مسلمانوں کا تناسب پیش کرتے ہیں:

(الف) پنجاب میں مسلمانوں کی آبادی 65 فیصد ہے لیکن ہندوستان کی پوری فوج میں مسلمانوں کا تناسب 45 فیصد ہے۔

(ب) 19 ہزار گورکھے نیپال کی آزاد ریاست سے بھرتی کیے جاتے ہیں۔ اگر ان گورکھوں کو شمار نہ کیا جائے تو پھر مسلمان ہندوستان کی کل افواج کا 61 فیصد ہوں گے۔

(ج) اس تناسب میں وہ 6 ہزار جنگجو سپاہی شامل نہیں ہیں جو بلوچستان اور صوبہ سرحد سے بھرتی کیے جاتے ہیں۔

یہ اعداد و شمار پیش کرنے کے بعد اقبال نے کہا کہ اب اندازہ کر لینا چاہیے کہ شمالی مغربی ہندوستان کی مسلم آبادی پورے ہندوستان کو غیر ملکی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کی کس قدر صلاحیت رکھتی ہے۔ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ شمال مغربی سرحد کے ساتھ مسلمان ریاست کے قیام کا مطالبہ حکومت پر دباؤ ڈالنے کی خاطر پیش نہیں کر رہے۔ مسلمان ایسا کوئی جذبہ نہیں رکھتے، وہ صرف یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ قوم پرست ہندو ارباب کی کسی بھی مرکزی حکومت کے تحت اپنے ملی ارتقا کو جاری نہ رکھ سکیں گے۔ ہندوؤں کا یہ خدشہ کہ آزاد اسلامی ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی کٹر مذہبی حکومت قائم ہو جائے گی، اس اعتبار سے درست نہیں ہے کہ اسلام میں مذہب کا مفہوم بالکل مختلف ہے۔ اس میں کلیسا کی طرح کی کوئی آمریت موجود نہیں ہے۔ اقبال نے کہا کہ ہم ایک آزاد اور منظم اسلامی ریاست اس لیے چاہتے ہیں کہ ایک تو اس سے ہندوستان کے اندر طاقت کا توازن قائم ہو جائے گا جو حقیقی امن کا باعث بنے گا۔ دوسرے

"..... for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian imperialism was

forced to give it, to mobilize its law, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times."

''......اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں، اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب تر ہو جائیں گے۔''(7)

اقبال نے آزاد ریاستوں کے قیام سے متعلق اپنے اصولی مؤقف کو عمومیت کے ساتھ یوں بیان کیا کہ:

"..... in view of India`s infinite variety in climates, races, languages, creeds and social systems, the creation of autonomous states based on the unity of language, race, history, religion and identity of economic interests, is the only possible way to secure a stable constitutional structure in Indai."

''ہندوستان کے لسانی اور عقائد و معاشرت کے بے شمار اختلافات کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک مستقل حکومت قائم کرنے کی یہی صورت ہے کہ یہاں ایسی آزاد ریاستیں قائم کر دی جائیں جو زبان، نسل، تاریخ، مذہب اور اقتصادی مفاد کے اشتراک پر مبنی ہوں''(8)

اس وقت تک ہندوستان کے دستوری معاملات پر دو بڑے نقطہ ہائے نظر سامنے آ چکے تھے، ایک سائمن کمیشن رپورٹ جس کا عمومی طور پر مکمل مقاطعہ کیا گیا، اس کے بعد نہرو رپورٹ جو مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول تھی۔ اس خطبے میں اقبال ہند کے دستوری معاملات پر اپنے مؤقف کا اظہار کرتے ہوئے سائمن کمیشن رپورٹ کو خصوصاً اور نہرو رپورٹ کو عموماً اپنی تنقید اور تبصرے کا موضوع بناتے ہیں اور ان کے حوالے سے بعض تجاویز کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

اقبال نے کہا کہ اس رپورٹ میں وفاق کا جو تصور قائم کیا گیا ہے اس کے تحت بھی یہ ضروری ہے کہ مرکزی قانون ساز ادارے کا انتخاب عوام میں سے عمل میں نہ آئے (کیوں کہ اس طرح کی وفاقی اسمبلی میں ہندو اپنی کثرت کے باعث قابض ہو جائیں گے) بلکہ وہ وفاقی ریاستوں کے نمائندوں پر مشتمل ہو اور یہ کہ سائمن کمیشن رپورٹ ہی کے اصولوں کے تحت صوبوں کی بھی از سر نو تقسیم ہونی چاہیے یعنی:

(الف) صوبوں کی یہ تقسیم نئے دستور کے اجراء سے پہلے مکمل ہو جانی چاہیے۔

(ب) تقسیم اس طرح سے ہو کہ جس سے فرقہ وارانہ مسائل ہمیشہ کے لیے طے ہو جائیں۔

(ج) اگر صوبوں کی تقسیم کسی صحیح اصول کی بنا پر (یعنی مذہب، تاریخ، زبان اور اقتصادی مفاد کے اشتراک کی بنیادوں پر) ہوگی تو پھر مخلوط اور جداگانہ انتخابات کا مسئلہ بھی ہمیشہ کے لیے حل ہو جائے گا۔

اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا کہ مخلوط اور جداگانہ طرز انتخاب کے قضیے کی بنیاد صوبوں کی موجودہ تقسیم پر ہے۔ اگر ہندو اور مسلم اکثریت پر مشتمل الگ الگ صوبے قائم کر دیئے جائیں تو یہ تنازعہ ختم ہو سکتا ہے۔ ہندوؤں کی طرف سے جداگانہ طرز انتخاب کی مخالفت کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ ہندو یہ مخالفت اس لیے کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک جداگانہ اصول انتخاب متحدہ قومیت کے منافی ہے۔ ہندوؤں کے نزدیک لفظ ''قومیت'' کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ ہندوستان کے تمام باشندے اس طرح خلط ملط ہو جائیں کہ ان کے اندر کسی مخصوص ملت کا تصور باقی نہ رہے۔ اپنے جداگانہ طرز انتخاب کے مطالبے کی تائید کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ اگر مسلمانوں کی معاشی پستی، ان کی بے پناہ مقروضیت (بالخصوص پنجاب میں) اور بعض صوبوں میں ان کی ناکافی اکثریت کا خیال کر لیا جائے تو یہ بات سمجھ میں آ جائے گی کہ مسلمان جداگانہ انتخاب کیوں چاہتے ہیں۔ اقبال نے کہا کہ اگر صوبوں کی یہی تقسیم اس طرح سے عمل میں آئے کہ ہر نو تشکیل شدہ صوبے کے اندر ایک ہی طرح کی ملتیں اکٹھی ہوں کہ جن کی زبان، مذہب اور تہذیب و تمدن ایک ہو، ایسی صورت میں مسلمانوں کو مخلوط طریق انتخاب پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ وفاق کے قیام کے مسئلے پر اقبال نے اپنا موقف یوں پیش کیا:

(الف) سائمن کمیشن کی رپورٹ نے حقیقی وفاق کی پوری پوری نفی کر دی ہے کیوں کہ سائمن کمیشن نے محض ایک لفظی وفاق کی تجویز پیش کی ہے جس کی تہ میں برطانیہ کا اقتدار بدستور قائم رہے گا۔

(ب) جب کہ نہرو رپورٹ نے محض اس خیال سے کہ مرکزی مجلس قانون ساز میں ہندوؤں کی اکثریت ہے، وحدانی نظام کی سفارش کی ہے تاکہ سارے ہندوستان پر ہندوؤں کے تسلط کو قائم کیا جا سکے۔

اقبال نے کہا کہ یہ بات بالکل نا قابل قبول ہے کہ ہندوستان میں ایسی وحدانی حکومت قائم ہو جو صوبوں یا ریاستوں کو صرف فاضل قسم کے اختیارات دے۔ انہوں نے مسلمانوں کو متنبہ کیا کہ وہ کسی ایسے نظام حکومت کو منظور نہ کریں خواہ وہ برطانوی ہو، خواہ ہندی۔ اقبال نے انگریزوں کی تجویز کردہ وفاق کی سکیم میں پوشیدہ شاطرانہ حکمت عملی کا پردہ چاک کرتے ہوئے وضاحت کی کہ انگریز مدبرین اپنے اختیارات سے دستبردار ہوئے بغیر نہایت چالاکی سے سب کو خوش کرنا چاہتے ہیں یعنی:

1- مسلمانوں کو لفظ ''وفاق'' سے۔

2- ہندوؤں کو مرکز میں اکثریت سے۔

3- اور انگریزوں کو (خواہ وہ ٹوری پارٹی کے ہوں یا مزدور پارٹی کے) اپنے حقیقی اقتدار کی قوت سے۔

لہٰذا وفاق کا یہ تصور کہ جس میں ہندوستان کی آزاد ریاستیں بھی شامل ہوں گی مسلمانوں کے لیے نا قابل قبول ہے کیوں کہ اس قسم کے وفاق میں ہندو والیان ریاست کی اکثریت ہوگی اور پھر ہندو اکثریت جمع ہندو والیان ریاست، یہ دونوں مل کر انگریز کے مفاد کا ساتھ دیں گے اور اس کے عوض اندرون ملک اپنا مکمل تسلط اور بالادستی قائم رکھ سکیں گے۔ ایسی حکومت مسلمانوں کے لیے کسی طور سود مند ثابت نہ ہوگی اور اس کا قیام ان کی قومی ہستی کو ہندو اکثریت میں مدغم کرنے کے مترادف ہوگا۔ اقبال نے اس صورتحال کی وضاحت اس طرح سے کی کہ یہ انگریزوں اور ہندوؤں کے درمیان ایک قسم کی مفاہمت ہے یعنی اگر تم (یعنی ہندو) میرا (یعنی انگریز کا) اقتدار ہندوستان پر قائم رکھو تو میں تمھیں ایسی حکومت قائم کرنے میں مدد دوں گا جس میں تمہارا غلبہ ہوگا۔

ان حالات میں مسلمانوں کو کس قسم کا وفاق قبول ہو سکتا ہے؟ اس ضمن میں اقبال نے اپنی رائے پیش کرتے ہوئے کہا کہ ان کے نزدیک بہتر صورت تو یہ تھی کہ ابتدا میں یہ مجوزہ وفاق صرف برطانوی علاقے (یعنی ہندوستان کی آزاد ریاستوں کو نکال کر) پر مشتمل ہوتا لیکن موجودہ حالت میں مجوزہ وفاق کی قابل قبول صورت یہ ہو سکتی ہے:

(الف) ہندوستان کے گیارہ صوبوں میں سے پانچ صوبوں میں مسلمانوں کو پورے پورے فاضل اختیارات کے ساتھ اکثریت کے مکمل حقوق دیئے جائیں۔

(ب) وفاقی اسمبلی میں انھیں کل تعداد میں سے 33 فی صد نمائندگی ملے۔

(ج) اور جیسا کہ نواب بھوپال اکبر حیدری اور محمد علی جناح نے یہ مطالبہ کیا ہے کہ اب چوں کہ مجوزہ وفاق میں والیان ریاست بھی ایک مؤثر قوت کے طور پر شریک ہو رہے ہیں۔ (یہ بات ذہن میں رہے کہ والیان ریاست میں اکثریت ہندوؤں کی تھی) لہٰذا وفاقی اسمبلی میں نمائندگی کے متعلق ہمارے مطالبے میں یعنی نئی صورت حال کی روشنی میں تبدیلی آئی ہے اور وہ یہ کہ اس کل ہند وفاق میں مسلمانوں کو وفاق میں شریک مسلمان ریاستوں کے علاوہ ایک تہائی نشستیں دی جائیں۔

اس خطبے میں انگریزوں کی دستوری تجاویز پر عدم اطمینان کا اظہار کرنے اور متبادل تجویز پیش کرنے کے علاوہ علامہ اقبال نے ہندوستان سے متعلق انگریزوں کے فوجی طرز عمل اور منصوبوں پر بھی شدید اعتراضات کیے۔ انہوں نے اس بے حد حساس مسئلے پر بڑی بے باکی اور جرأت کے ساتھ اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ:

(الف) کسی مجوزہ وفاق کے قیام کے بعد بھی انگریزوں کا منصوبہ یہ ہے کہ ہندوستان کا دفاع کلی طور پر انہی کے ہاتھ میں رہے۔

(ب) اور یہ سلسلہ انگریزوں کے دعوے کے مطابق اس وقت تک جاری رہنا چاہیے جب تک ہندوستانی افسروں کی ایسی کھیپ تیار ہو جائے جو اس انتظام کو سنبھال سکتی ہو۔

(ج) اس پالیسی کا مطلب یہ ہے کہ برطانیہ کبھی بھی ہندوستان کی فوجی ذمہ داریوں سے دستبردار نہیں ہوگا کیوں کہ:

1- فوج میں ہندوستانی افسروں کی تعداد انتہائی کم رکھی جاتی ہے۔ اقبال نے

کمیشن ہی کی رپورٹ میں سے اقتباس پیش کرتے ہوئے بتایا کہ اس وقت فوج میں ہندوستانی کپتانوں کی کل تعداد 39 ہے اور ان میں سے 25 معمولی رجمنٹوں میں کام کرتے ہیں اور بعض بے حد عمر رسیدہ بھی ہیں۔ اگر یہ لوگ ترقی کے امتحانات میں کامیابی حاصل کر بھی لیں تو بھی کوئی اونچا عہدہ حاصل نہیں کر سکتے۔

2- اقبال نے کہا کہ ہندوستان کے تسلیم شدہ جنگجو لوگوں کو اعلیٰ فوجی عہدوں تک نہ پہنچانے کا ذمہ دار صرف برطانیہ ہے اور اس کا مقصد محض یہ ہے کہ ہندوستان پر اپنے غلبے اور تسلط کو فوج کے ذریعے طول دیا جائے۔

3- لہٰذا اقبال نے کہا کہ فی الحال اس کا یہ حل نہیں ہو سکتا کہ (جیسا کہ نہرو رپورٹ کی بھی تجویز ہے) سرحدی افواج کا نظم و نسق ایک دفاعی کمیٹی کے ذمہ کر دیا جائے اور اس کمیٹی کے ارکان کوئی بھی فیصلہ باہمی رضامندی سے کر سکیں۔

اقبال نے برطانویوں کی ایک اور بدنیتی پر سے پردہ اٹھایا۔ انہوں نے متوجہ کیا کہ سائمن کمیشن رپورٹ میں ہندوستان کی بری سرحدوں کو تو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے لیکن بحری تحفظ کے متعلق محض سرسری اشارے کیے گئے ہیں۔ ایسا کیوں؟ اقبال وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انگریز ہندوستان پر اس کے غیر محفوظ ساحلوں کی وجہ سے قابض ہو سکے تھے۔ اس تجربے کو سامنے رکھتے ہوئے ہندوستانیوں کے لیے بے حد ضروری ہے کہ وہ خشکی کی بجائے بحری سرحدوں کی طرف زیادہ توجہ دیں۔ اپنی اس تجویز کو آگے بڑھاتے ہوئے اقبال نے یقین ظاہر کیا کہ اگر وفاقی ریاست قائم ہو گئی تو مجھے یقین ہے کہ وفاق میں شامل مسلم ریاستیں ہندوستان کے تحفظ کی خاطر ایک ایسی غیر جانبدار ہندوستانی فوج کے قیام کے لیے ہر قسم کی مدد دینے پر آمادہ ہوں گی جو خشکی اور سمندر دونوں طرف سے ہندوستان کا تحفظ کر سکے۔ یہ ایک انقلابی تجویز تھی۔

اس کے بعد اقبال ہندوستان کے مسائل کے آئینی حل کے متعلق مسلمانوں کے دو بڑے مطالبات دہراتے ہیں:

اول: برطانوی ہندوستان میں فرقہ وارانہ مسائل کے مستقل حل کی خاطر صوبوں کی از سر نو تقسیم کی جائے۔

دوم: اگر یہ تجویز مسترد کر دی جائے تو پھر جیسا کہ آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ

کے مطالبات ہیں کہ کوئی ایسی آئینی تبدیلی نہ کی جائے جس سے مسلمان پنجاب اور بنگال میں جداگانہ انتخابات کے ذریعے اپنی اکثریت حاصل نہ کرسکیں یا پھر مرکزی مجلس قانون ساز میں انھیں 33 فی صد نشستیں حاصل نہ ہو جائیں۔

اقبال نے ضمناً متحدہ قومیت کے اصول پر مبنی میثاق لکھنؤ اور پنجاب میں مسلمانوں کو اقلیت میں بدل دینے کی تجویز کی سخت مذمت کی اور مطالبہ کیا کہ مسلم لیگ کو بھی ان دونوں کی مذمت کرنی چاہیے۔ پنجاب اور بنگال جیسے مسلم اکثریتی صوبوں کے بارے میں سائمن کمیشن رپورٹ کی تجاویز پر تنقید کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اس رپورٹ نے بنگال اور پنجاب میں مسلمانوں کے لیے آئینی اکثریت کی سفارش نہیں کی بلکہ یہ مطالبہ کیا ہے کہ مسلمان یا تو میثاق لکھنؤ کو تسلیم کرلیں یا پھر مخلوط انتخاب پر آمادہ ہو جائیں۔ انھوں نے پنجاب کونسل کے سرکاری ارکان کی مرتب کردہ اس تجویز پر حکومت ہند کی حمایت پر تعجب کا اظہار کیا جس کے مطابق مسلمانانِ پنجاب کو پوری مجلس میں 49 فیصد نشستیں ملتی ہیں۔ اقبال نے واضح کیا کہ پنجاب کے مسلمان کسی ایسی تجویز کو قبول نہیں کریں گے جس کی رو سے انھیں پوری مجلس میں قطعی اکثریت حاصل نہ ہو جائے۔

سندھ کو صوبہ بمبئی سے الگ کرنے کا پرزور مطالبہ کرتے ہوئے اقبال نے تجویز پیش کی کہ سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک نیا صوبہ بنا دیا جائے۔ انھوں نے کہا کہ صوبہ بمبئی اور سندھ میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں۔ سندھ کے اسلامی تمدنی پس منظر کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ:

> "In point of life and civilization the Royal commissioners find it more akin to Mesopotamia and Arabia than India. The Muslim geographer Mas`udi noticed this kinship long ago when he said: " Sind is a country nearer to the dominions of Islam." The first Omayyad ruler is reported to have said of Egypt: " Egypt had her back towards Africa and face towards Arabia." With necessary alterations the same remark describes the exact situation of Sind. She has her back towards India and face towards Central Asia.

Considering further the nature of her agricultural problems which can invoke no sympathy from the Bombay Government, and her infinite commercial possibilities, dependent on the inevitable growth of Karachi into a second metropolis of India I think it unwise to keep her attached to a presidency which, though friendly today, is likely to become a rival at no distant period."

''ارکان رائیل کمیشن کو بھی اعتراف ہے کہ اہل سندھ کی زندگی اور ان کا تمدن عراق اور عرب سے مشابہ ہے نہ کہ ہندوستان سے، مشہور اسلامی جغرافیہ دان مسعودی (9) نے آج سے بہت پہلے عرب اور سندھ کی اسی باہمی مشابہت کی طرف اشارہ کیا تھا مسعودی نے لکھا ہے کہ ''سندھ وہ ملک ہے جو مملکت اسلامی سے قریب تر ہے'' سب سے پہلے اموی خلفیہ کا قول تھا کہ مصر کی پشت افریقہ کی جانب ہے اور منہ عرب کی جانب کچھ مناسب ردوبدل کے ساتھ یہی کچھ سندھ کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے۔ سندھ کی پیٹھ ہندوستان کی طرف ہے اور منہ وسط ایشیا کی جانب اگر سندھ کے ان زراعتی مسائل جن سے حکومت بمبئی کو مطلق ہمدردی نہیں اور اس کی بے شمار تجارتی صلاحیتوں کا لحاظ رکھ لیا جائے اس لیے کہ کراچی بڑھتے بڑھتے ایک روز لازماً ہندوستان کا دوسرا دارالسلطنت بن جائے گا تو صاف نظر آتا ہے کہ اس کو احاطہ بمبئی سے ملحق رکھنا مصلحت اندیشی سے کس قدر دور ہے۔ بے شک اس وقت بمبئی کا رویہ دوستانہ ہے لیکن ممکن ہے وہ کل ہی اس کا حریف بن جائے۔''(10)

اس کے ساتھ ہی اقبال نے شمال مغربی سرحدی صوبے کو دوسرے صوبوں کے مساوی اصلاحات سے محروم رکھنے کی حکمت عملی پر تنقید کی اور مطالبہ کیا کہ اس صوبے کے غیور اور ذہین عوام کو بھی دوسرے صوبوں کے مساوی حقوق دیے جائیں۔

یہ خطبہ 29 دسمبر 1930ء کو ارشاد فرمایا گیا۔ اس دوران پہلی گول میز کانفرنس (11) لندن

میں جاری تھی۔اس کانفرنس کے متعلق مختلف توقعات کا اظہار ہو رہا تھا۔اس خطبے میں اقبال نے اس کانفرنس کے متعلق چند سرکاری اشارات کرتے ہوئے کہا کہ:

(الف) ذاتی طور پر اس کانفرنس سے مجھے کوئی امید نہیں۔

(ب) وجہ اس کی انھوں نے یہ بتائی کہ ہندوؤں کا رویہ مفاہمانہ نہیں ہے یعنی وہ مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہیں۔دوسرے یہ کہ انگریز بھی جداگانہ طرز انتخاب کی بجائے مخلوط انتخابات کو اپنی برطانوی جمہوریت سے زیادہ قریب قرار دے کر گویا ہندوؤں ہی کے مؤقف کی تائید کر رہا ہے۔

(ج) اگر جداگانہ طرز انتخاب کو ٹالنا ہی مقصود ہے تو پھر فرقہ وارانہ بنیادوں پر صوبوں کی از سر نو تقسیم ہونی چاہیے۔

(د) فرقہ وارانہ مسائل کو حل کرنے کے لیے یہ کانفرنس کچھ نہ کر سکے گی اور بالآخر یہ مسئلہ برطانوی پارلیمنٹ میں پیش ہوگا۔

(ہ) لہٰذا اقبال نے برطانوی ارباب سیاست سے اپیل کی کہ وہ ہندوستان کے اصل مسئلے کی تہ تک پہنچتے ہوئے اس کا صحیح حل دریافت کریں جو اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہندوستان ایک کثیر القومی ملک ہے۔یہاں کوئی بھی ایسا نظام قائم نہیں رہ سکتا جو یہاں کی تمام تر اقوام کو یہ حق نہ دیتا ہو کہ وہ اپنے تصورات کے مطابق زندگی میں ترقی کر سکیں۔ان حالات میں اگر ہندوستان کو ایک ہی قوم کا وطن تصور کر کے برطانوی طرز کی جمہوریت سے نوازا گیا تو یہ صرف خانہ جنگی کی فضا پیدا کرنے کے مترادف ہوگا۔اقبال نے کہا کہ مسلمانوں کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ مرکزی حکومت میں ذمہ داری کا مسئلہ طے کرنے سے پہلے ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسائل کا تصفیہ ہونا چاہیے۔

یہاں اقبال اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ ہندو ایک الگ قوم ہونے کے تمام لوازمات بھی پورے نہیں کرتے۔حقیقت یہ ہے کہ قومیت کے جملہ لوازم کو پورا کرتے ہوئے ہندوستان میں اگر کوئی قوم بستی ہے تو وہ صرف مسلمان ہی ہیں۔انہوں نے وضاحت کی کہ اسلام کا تصور قومیت رنگ، نسل، زبان اور علاقے کی تمیز کو نظر انداز کرتے ہوئے نوع انسان کو متحد کرنا چاہتا ہے جب

کہ ہندوؤں کو ترقی یافتہ طبقہ ہونے کے باوجود ابھی تک وہ یک رنگی حاصل نہیں ہو سکی جو ایک قوم بننے کے لیے ضروری ہے۔ان کا نظام معاشرت بھی امتیاز و تفریق (ذات پات) کی بنا پر قائم ہے۔ایسے میں اگر ہندو متحدہ قومیت کا نعرہ بلند کرتے ہیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ کسی بھی قسم کی معاشرتی تفریق و امتیاز سے بے نیاز یک رنگ مسلم قوم کو اپنا ملی تشخص قربان کرنے کی دعوت دے رہے ہیں۔اقبال نے زور دے کر کہا کہ برصغیر کے مسلمانوں کو اس مغالطہ انگیز دلیل سے بھی ہرگز متاثر نہیں ہونا چاہیے کہ ترکی،ایران اور دوسرے اسلامی ملکوں کے مسلمان چوں کہ قوم پرستی کی روش اپنا رہے ہیں، لہٰذا ان کی مثال سامنے رکھتے ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کو بھی قوم پرستی کا مظاہرہ کرنا چاہیے۔اس مغالطہ انگیز دلیل کو بے بنیاد اور بے محل ثابت کرنے کے لیے اقبال اسلامی ممالک کے مسلمانوں اور ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت کے فرق کی طرف متوجہ کرتے ہیں:

(الف) ہندوستان میں مسلمان اقلیت میں ہیں اور انھیں اپنے اسلامی تشخص کے تحفظ کا مسئلہ درپیش ہے۔خصوصاً ایسے حالات میں جب کہ ایک بڑی اکثریت انھیں اپنی قومیت میں جذب کرنے پر مصر ہے۔

(ب) دوسری طرف ایران،ترکی اور دیگر اسلامی ملکوں کی قریباً ساری آبادی مسلمان ہے اور انھیں اپنی ہستی کے تحفظ کا مسئلہ درپیش نہیں ہے۔

(ج) ان اسلامی ملکوں میں اگر اقلیتیں ہیں بھی تو قرآنی اصطلاح کے مطابق وہ اہل کتاب ہیں۔اہل کتاب اور مسلمانوں کے مابین معاشرتی تعلقات میں کوئی رکاوٹ موجود نہیں۔اگر کوئی عیسائی،یہودی یا زرتشی کسی مسلمان کا کھانا چھو لے تو وہ نجس نہیں ہو جاتا۔وہ آپس میں گرم جوش میل جول رکھتے ہیں۔حتیٰ کہ شادیاں کر سکتے ہیں۔

یہاں اقبال قرآن مجید کی ایک آیت کا حوالہ دے کر مسلمانوں اور اہل کتاب کے درمیان ہمہ جہتی اتحاد کے لاانتہا امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔انہوں نے سورہ آل عمران کی آیت نمبر 64 کے ابتدائی حصے **یااھل الکتب تعالوا الی کلمته سواء بیننا و بینکم** کا حوالہ دیا جس کا مفہوم ہے کہ:

''اے اہل کتاب ایک ایسے کلمہ کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے''

مکمل آیت اس طرح ہے:

قل یا اهل الکتب تعالوا الی کلمته سو آء بیننا و بینکم الا نعبدالا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولو فقولو اشهدوا بانا مسلمون

اس آیت کو ہم اردو میں یوں سمجھ سکتے ہیں کہ:

(ترجمہ) کہہ دیجئے اے اہل کتاب ایک ایسے کلمے کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے۔ (یعنی) یہ کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور نہ اس کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں اور نہ (ہی) ہم میں سے کوئی اللہ کے سوا کسی کو اپنا رب بنالے۔ (اور) اگر وہ نہ مانیں تو (پھر) کہیے کہ اس پر گواہ رہیں کہ ہم مسلمان ہیں (یعنی اللہ کے فرمانبردار بندے)۔ (12)

اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا، کسی کو اس کا شریک نہ بنانا اور ماسوا اللہ کے معبود نہ بنانا یعنی توحید پر کامل یقین ہی وہ ''کلمہ'' ہے جس کی بنیاد پر مسلمانوں اور اہل کتاب کے مابین وسیع تر تناظر میں سیاسی، معاشرتی اور معاشی یکجہتی فروغ پاسکتی ہے اسلام کے اہل کتاب کے ساتھ اس رویے کو اقبال وہ اولین قدم قرار دیتے ہیں جو اسلام نے عملاً نوع انسان کے اتحاد کی خاطر اٹھایا۔ اس آیت کے ابتدائی حصے کا حوالہ دے کر مسلمانوں اور اہل کتاب کے مابین اتحاد کے فروغ نہ پا سکنے کی وجوہ کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ:

> "The wars of Islam and Christianity, and later European aggression in its various forms, could not allow the infinite meaning of this verse to work itself out in the world of Islam."
>
> ''یہ الگ بات ہے کہ مسلمان اور عیسائی اقوام کے باہمی جنگ و جدل (صلیبی جنگیں) اور پھر مغرب کی چیرہ دستیوں (استعماری غلبے) نے اس امر کا موقع نہیں دیا کہ دنیائے اسلام اس آیت کے لاانتہا معنوں کو عمل میں لاتی۔'' (13)

اس بحث سے اقبال صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ برصغیر کی اکثریتی قوم جو مذہباً ہندو ہے، کے اپنی اقلیتوں کے ساتھ ہمہ جہتی روابط کی وہ صورت نہیں جو اسلامی ممالک میں مسلمانوں

اور اہل کتاب کے درمیان عملاً موجود ہے۔ اسلامی ملکوں کے مسلمانوں اور ان کی قلیل اقلیتوں کے درمیان جو تعلق ہے اس کی مثال ہندوستان کی حالت پر صادق نہیں آ سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں علیٰ ہذا برصغیر کی دوسری بے شمار قوموں میں اختلافات کی وسیع خلیج حائل ہے۔ لہٰذا ہندوستان کی قوم پرستی اور اسلامی ملکوں کے مسلمانوں کی قوم پرستی میں بنیادی فرق ہے۔ ہندوستان میں قوم پرستی کا عملاً مفہوم یہ ہے کہ مسلمان (اسی طرح دیگر اقوام ہند) اپنی علیحدہ ہستی سے دستبردار ہو کر ہندو اکثریت میں مدغم ہو جائیں۔

اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے دو اہم ترین مسائل کی طرف متوجہ کیا۔ اول یہ کہ ان میں اچھے رہنماؤں کی کمی ہے۔ اقبال نے اچھے رہنماؤں کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے کہا کہ:

> "By leaders I mean men who, by divine gift or experience, possess a keen perception of the spirit and destiny of Islam, along with and equally keen perception of the trend of modern history. Such men are really the driving forces of people....."

> ''رہنماؤں سے میرا مطلب وہ افراد جن کو اعانت ایزدی یا اپنے وسیع تجربات کی بدولت ایک طرف یہ ادراک حاصل ہو کہ اسلامی تعلیمات کی روح اور اس کی تقدیر کیا ہے۔ دوسری طرف ان میں یہ صلاحیت موجود ہو کہ وہ جدید حوادث کی رفتار کا اندازہ صحت کے ساتھ کر سکیں۔ یہی لوگ ہیں جن پر کسی قوم کی قوت عمل کا انحصار ہوتا ہے۔'' (14)

دوم، سیاسی یکجہتی کا فقدان ہے۔ اقبال نے کہا کہ جس طرح ہم نے مذہب میں طرح طرح کے فرقے بنا رکھے ہیں۔ اسی طرح سیاست میں الگ الگ موقف اور جماعتیں ہیں۔ انہوں نے متنبہ کیا کہ مذہبی فرقہ بندی اتنی نقصان دہ نہیں جتنی سیاسی نفاق انگیزی۔ ان مسائل کا حل بتاتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ پہلے مسئلے کا حل ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ اچھے رہنما اللہ کی دین ہوتے ہیں۔ دوسرے مسئلے کا حل ہمارے پاس موجود ہے۔ انہوں نے کہا میں نے اس

موضوع پر ایک خاص رائے قائم کر رکھی ہے۔ یہ ایک خاص حل ہے اور وہ یہ کہ اگر ہندوستان کے سیاسی معاملات ہماری مرضی کے مطابق طے نہ ہوئے پھر تمام مسلمان رہنماؤں کا فرق ہوگا کہ وہ ایک جگہ جمع ہو کر صرف مسلمانوں کے لیے کوئی راہ عمل تجویز کریں۔

خطبے کے آخر میں اقبال ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک بار پھر متنبہ کرتے ہیں کہ مستقبل قریب میں ایسا وقت آنے والا ہے جب ہمیں اپنی ملت کے تحفظ کی خاطر الگ سے جدوجہد کرنا پڑے گی، ہندوستان کے مسلمانوں کو ذہنی اور عملی طور پر اس جدوجہد کے لیے آمادہ اور تیار رہنا چاہیے۔ اقبال نے زور دے کر کہا کہ:

"..... the present crisis in the history of India demands complete organization and unity of will and purpose in the Muslim community, both in your own interest as a community, and in the interest of India as a whole. The political bondage of India has been and is a source of infinite misery to the whole of Asia. It has suppressed the spirit of the East and wholly deprived her of that joy of self-expression which once made her the creator of a great and glorious culture. We have a duty towards India where we are destined to live and die. We have a duty towards Asia, especially Muslim Asia. And since 70 millions of Muslims in a single country constituted a far more valuable asset to Islam than all the countries of Muslim Asia put together, we must look at the Indian problem not only from the Muslim Point of view but also from the standpoint of the India Muslim as such. Our duty towards Asia and India cannot be loyally performed without an organized will fixed on a definite purpose. In

your own interest, as a political entity among other political entities of India, such an equipment is an absolute necessity."

''......ہندوستان کے مسلمان اس وقت اپنی زندگی کے جس نازک دور میں سے گزر رہے ہیں، اس کے لیے کامل تنظیم اور اتحادِ عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے۔ ہمارے ملی وجود کی بقا اور ہندوستان کا مفاد صرف اسی امر سے وابستہ ہے۔ ہندوستان کی سیاسی غلامی تمام ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اسے اظہارِ ذات کی اس مسرت سے محروم کر دیا ہے جس کی بدولت کبھی اس میں ایک بلند اور شان دار تمدن پیدا ہوا تھا۔ ہم پر ایک فرض ہندوستان کی طرف سے عائد ہوتا ہے جو ہمارا وطن ہے اور جس میں ہمیں جینا اور مرنا ہے اور ایک فرض ایشیا بالخصوص اسلامی ایشیا کی جانب سے اور چوں کہ ایشیا کے دوسرے اسلامی ممالک کی نسبت ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی اسلام کے لیے ایک بیش بہا سرمایہ ہے لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم ہندوستان کے مسئلے پر محض اسلامی زاویہ نگاہ ہی سے نہیں بلکہ ہندی مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بھی غور کریں۔ ایشیا اور ہندوستان کی طرف سے ہم پر جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان کی بجا آوری اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہم اپنے ارادوں کو ایک مخصوص مقصد پر جمع نہیں کر لیں گے۔ اگر آپ ہندوستان کی دوسری ملتوں کے درمیان اپنا وجود قائم رکھنا چاہتے ہیں تو آپ کے لیے سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہیں۔'' (15)

آگے چل کر اقبال کہتے ہیں کہ اگر چہ میں فرقہ وارانہ مسائل کے تصفیے سے مایوس نہیں ہوں لیکن پھر بھی میں اپنے اس احساس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا کہ موجودہ نازک حالات کے تدارک کے لیے ہماری ملت کو مستقبل قریب میں بھی آزادانہ جدوجہد کرنا پڑے گی۔ اقبال نے مسلمانوں کو پیغام دیا کہ:

"Pass from matter to spirit. Matter is diversity; spirit is light, life and unity. One lesson I have

learnt from the history of Muslims. At critical moments in their history it is Islam that has saved Muslims and not vice versa. If today you focus your vision on Islam and seek inspiration from the ever-vitalising idea embodied in it, you will be only reassembling your scattered forces, regaining your lost integrity, and thereby saving yourself from total destruction."

''مادیات سے گزر کر روحانیات میں قدم رکھیے، مادہ کثرت ہے، لیکن روح نور ہے، حیات اور وحدت ہے۔ ایک سبق جو میں نے تاریخ اسلام سے سیکھا ہے، یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا، مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سر نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔''(16)

اقبال نے خطبے کی تکمیل ایک آیت قرآنی پر کی ہے۔ آیت ہے:

علیکم انفسکم لا یضرو و کم من ضل اذا اهتدیتم

یہ سورہ مائدہ کی آیت نمبر 105 ہے۔ اقبال نے آیت کا پہلا حصہ وقف مطلق کی علامت تک پڑھا۔ یہاں توقف تو کرنا چاہیے لیکن جہاں وقف مطلق کی علامت آتی ہے وہاں مفہوم مکمل نہیں ہوا ہوتا، بلکہ ابھی کچھ اور کہنا باقی ہوتا ہے۔ مکمل آیت اس طرح سے ہے:

یایها الذین امنو اعلیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم ط
الیٰ اللہ مرجعکم جمیعاً فینبکم بما کنتم تعملونo (سورہ مائدہ:105)

اس آیت کو ہم اردو میں یوں سمجھ سکتے ہیں کہ:

(ترجمہ): اے لوگو جو ایمان لائے ہو، (تو) تم اپنی جانوں کی فکر کرو (اور) اگر تم راہ راست پر ہو تو پھر کوئی گمراہ تمہیں نقصان نہ پہنچا سکے گا۔ (یاد رکھو) اللہ کی طرف پلٹ کر جانا ہے پھر وہ تمہیں بتا دے گا جو تم (دنیا میں) کرتے تھے۔

مولانا محمد جونا گڑھی نے اس آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے:

(ترجمہ): اے ایمان والو! اپنی فکر کرو، جب تم راہ راست پر چل رہے ہو تو جو شخص گمراہ رہے اس سے تمہارا کوئی نقصان نہیں۔ اللہ ہی کے پاس تم سب کو جانا ہے پھر وہ تم سب کو بتلا دے گا جو کچھ تم سب کرتے تھے۔

مذکورہ آیت کا جو حصہ اقبال نے حوالہ بنایا ہے۔ اس میں دو نکات ہمیں متوجہ کرتے ہیں۔ اول یہ کہ اپنی جانوں کی فکر کرنا لازم ہے بالفاظ دیگر اپنی مخصوص جماعتی ساخت کی حفاظت اور اپنے طرز فکر و عمل کے تحفظ و ترویج کی طرف متوجہ رہنا چاہیے اور دوم یہ کہ اگر ہم راہ راست پر ہیں، ہمارا مؤقف درست ہے اور ہمیں اپنی راستی پر کامل ایمان ہے تو پھر کسی دوسرے کی گمراہی ہمارے راستے میں نہ تو حائل ہو سکتی ہے نہ ہی ضرر رساں بن سکتی ہے۔ انفرادی طور پر اور اجتماعی طور پر کسی فکر یا تحریک کے کامیاب یا ناکام ہونے کا یہ ایک سادہ سا اصول ہے جو قرآن پاک میں آسان تر پیرائے میں بیان فرمایا گیا۔ پیہم عمل کے لیے کامل یقین کا ہونا ضروری ہے۔ یہ کامل یقین اس وقت میسر آ سکتا ہے جب انسان اپنے ضمیر کی گہرائیوں سے یہ محسوس کرتا ہو کہ وہ راہ راست پر ہے۔ اس کا مؤقف اور طرز عمل درست ہے۔ یہ کامل یقین اس اعتماد کو جنم دیتا ہے جس کے سامنے کوئی شے بھی ناقابل تسخیر نہیں رہتی۔

maablib.org

حواشی/حوالے

1- پورا نام مارٹن لوتھر، مشہور جرمن مذہبی رہنما اور مصلح، پروٹسٹنٹ فرقے کا بانی، وہ 10 نومبر 1483ء میں ایزلین میں ایک غریب کسان گھرانے میں پیدا ہوا۔ 1507ء میں پادری بنا 11-1510ء میں وہ روم گیا۔ اسے ڈاکٹر آف تھیالوجی کا اعزاز ملا اور وٹن برگ یونیورسٹی میں بحیثیت پروفیسر تقرر ہوا۔ لوتھر کی وجہ شہرت اس کا کلیسائی آمریت کے خلاف سخت احتجاج ہے۔ قیام روم کے دوان اس نے کلیسائی روحانیات کے لبادے میں جو ہوس پرستی دیکھی تھی اس کا صدمہ وہ برداشت نہ کر سکا اور پوپ کی حاکمیت کے خلاف صف آراء ہوا۔ لوتھر نے پوپ اور کلیسا کے خلاف باقاعدہ الزامات عائد کیے۔ 1520ء میں اسے کیتھولک چرچ کی رکنیت سے خارج کر کے نظر بند کر دیا گیا چوں کہ اس نے پوپ کی حاکمیت مطلق کے خلاف احتجاج کیا تھا اس لیے اس کے موقف اور مسلک کو ماننے والے احتجاجی یا پروٹسٹنٹ کہلوائے۔

2- ژین ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau) عرصہ حیات 1712ء تا 1778ء۔ روسو کے نزدیک سیاسیات کا مطالعہ فلسفیانہ طریق پر معتبر ہے۔ اس کی رو سے سیاسی معاملات اور سیاسی اداروں کے مطالعے کے لیے افراد کی فطرت کا مطالعہ ناگزیر خیال کیا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں ریاست معاہدہ عمرانی کا حاصل ہے اور اس کے قیام سے قبل لوگ فطری حالت میں رہ رہے تھے۔ روسو فطرت والے دور کو جنت کا نمونہ قرار دیتا ہے۔ روسو براہ راست جمہوریت پر یقین رکھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ قانون بنانے کا اختیار صرف عوام ہی کو حاصل ہے۔ روسو کے خیالات نے جدید سیاسی فلسفے پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ اس کی کتاب معاہدہ عمرانی نے فرانسیسیوں کو اس درجہ متاثر کیا کہ وہ اسے بائبل کی طرح متبرک خیال کرتے تھے۔

3- خطبہ الہ آباد، حرف اقبال، علامہ اقبال کے خطبات، تقاریر اور بیانات کا مجموعہ، مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اشاعت اول، اگست، 1984ء)، ص 24

3- Presidential address to the All India Muslim League, Allahabad, Discourses of Iqbal, Allama Muhammad Iqbal, compiled and edited by Shahid Hussain Razzaqi (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2nd edition 2003) p:78

4- خطبہ الہٰ آباد، حرف اقبال، صفحہ 28

4- Discourses of Iqbal, P 81

5. نہرو رپورٹ پر ہندوؤں کے شدید اصرار اور اس کی سفارشات منظور کرانے کے لیے حکومت برطانیہ پر ان کے بڑھتے ہوئے دباؤ کی پیدا کردہ صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے مسلم جماعتوں کی ایک کانفرنس آغا خان کی زیر صدارت 29 دسمبر 1928ء سے یکم جنوری 1929ء تک دہلی میں منعقد ہوئی۔ اس کل جماعتی مسلم کانفرنس میں مسلم لیگ، خلافت کمیٹی اور جمعیت العلماء ہند اپنے اختلافات کو بالائے طاق رکھتے ہوئے مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر مشترکہ موقف اپنانے کے لیے شریک ہوئیں اور ایک متفقہ قرارداد منظور کی۔ اقبال نے اس کانفرنس میں مسلم مطالبات کی حمایت میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

> ''اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں بحیثیت مسلمان ہونے کے زندہ رہنا ہے تو ان کو جلد از جلد اپنی اصلاح و ترقی کے لیے سعی و کوشش کرنی چاہیے اور جلد از جلد ایک علیحدہ سیاسی لائحہ عمل تیار کرنا چاہیے.....'' گفتار اقبال، ص33

6- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، ص30

6- Discourses of Iqbal, P:83

7- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، ص32-31

7- Discourses of Iqbal, P:84

8- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، صفحہ32

8- Discourses of Iqbal, P:84

9- پورا نام علی ابن الحسین بن علی ابوالحسن المسعودی۔ مؤرخ اور جغرافیہ دان تھے۔ مسلک کے اعتبار سے معتزلی تھے، بغداد کے رہنے والے تھے لیکن مصر میں جا کر مقیم ہوئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کا سال وفات 346 بمطابق 957ء ہے۔

10- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، صفحہ43

10- Discourses of Iqbal, P:94

11- سائمن کمیشن کی ناکامی کے بعد حکومت برطانیہ نے ہندوستان کے لیے ممکنہ دستوری اصلاحات اور دیگر معاملات پر غور و فکر کرنے کے لیے ایک گول میز کانفرنس کا اہتمام کیا۔ اس کانفرنس میں نمائندہ ہندوستانی زعماء کو مدعو کیا گیا تا کہ وہ اپنا اپنا نقطہ نظر بیان کر کے کسی قابل قبول حل تک پہنچنے میں حکومت برطانیہ کی مدد کریں۔ پہلی گول میز کانفرنس اواخر 1930ء میں لندن میں منعقد ہوئی۔ یہی وہ وقت تھا جب اقبال نے مسلمانوں کی واحد نمائندہ سیاسی جماعت مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے خطبہ الٰہ آباد میں برصغیر میں فرقہ

وارانہ مسائل کے مستقل حل کے لیے مسلم اکثریت والے علاقوں میں علیحدہ ریاستوں کے قیام کا تصور پیش کیا تھا۔ بایں ہمہ، پہلی گول میز کی ناکامی کے بعد 1931ء میں دوسری اور 1932ء میں تیسری گول میز کانفرنس لندن میں منعقد ہوئی۔ دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں اقبال کو بھی مدعو کیا گیا، وہ شریک ہوئے۔ یہ تینوں کانفرنسیں مطلوبہ نتائج حاصل نہ کرسکیں۔

12- اس خطبے میں اقبال نے دو آیات قرآنی کو حوالے کے طور پر پیش کیا ہے۔ سورۃ آل عمران کی منقولہ بالا آیت کے علاوہ خطبے کے آخر میں انہوں نے سورہ مائدہ کی ایک آیت کا ایک حوالہ پیش کیا ہے۔ ان آیات قرآنی کو اردو میں سمجھنے کے لیے آیات کے علاوہ مولانا شاہ محمد احمد رضا خان بریلوی اور شاہ رفیع الدین محدث دہلوی کے اردو تراجم اور مولانا مودودی کی تفہیم القرآن کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

13- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، صفحہ 47

13- Discourses of Iqbal, P:97

14- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، صفحہ 48

14- Discourses of Iqbal, P:98

یہ امر قابل ذکر ہے کہ الٰہ آباد میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کے لیے مسٹر محمد علی جناح نے اقبال کا نام تجویز کیا تھا اور مسلم لیگ کونسل نے اسے منظور کیا تھا۔ مسلم کانفرنس کی تجاویز اور مسٹر جناح کے چودہ نکات کے ساتھ ہی اقبال اور جناح کے مابین ذہنی فاصلے دور ہو چکے تھے۔ لندن میں گول میز کانفرنسوں کے دوران وہ ایک دوسرے کے اور بھی قریب آ گئے۔ اقبال نے بال جبریل کا یہ شعر اسی زمانے میں کہا تھا اور ان کے پیش نظر مسٹر جناح کی شخصیت تھی جس کا ثبوت دوسرے قرآئن سے بھی ملتا ہے:

نگہ بلند ، سخن دلنواز ، جاں پر سوز
یہی ہے رخت سفر میر کارواں کے لیے

15- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، صفحہ 49

15- Discourses of Iqbal, P:99

16- خطبہ الٰہ آباد، حرف اقبال، صفحہ 50

16- Discourses of Iqbal, P:99,100

اسلام، اقبال اور عالم اسلام کا سیاسی اتحاد

عالم اسلام کے سیاسی اتحاد کے بارے میں اقبال کے تصور کی نوعیت اور غایت کو صحیح تناظر میں سمجھنا ضروری ہے۔ اقبال کا رجحان اسلام کو ایک روایتی مذہب خیال کرنے کی طرف نہیں رہا۔ وہ اسلام کو ایک ایسا تجربہ قرار دیتے ہیں جو عالم انسانیت کو رنگ، نسل و زبان اور علاقے جیسی مادی قیود سے آزاد کر کے یکجا کرنے کی خاطر کیا گیا۔ ان کے نزدیک:

> ''اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہستیوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلامی کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔''(1)

قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر تبدیل کر کے ایک خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کا آئیڈل اپنی جگہ، لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں نسلی اور وطنی قوم پرستی نے مغربی اقوام کو انسانی سطح پر کسی وحدت کی طرف مائل کرنے کی بجائے باہم برسر پیکار کر دیا۔ اقبال نے اس عظیم پیکار اوّل کے وقوع سے بہت پہلے ہی اس کا اندازہ کر لیا تھا۔ میرا اشارہ اس معروف نظم نما غزل کی طرف ہے جسے اقبال نے کیمبرج سے مخزن کے نام ارسال کیا تھا اور جو مخزن کے مارچ ۱۹۰۷ء کے شمارے کی زینت بنی تھی اور بعد ازاں بانگ درا میں مارچ ۱۹۰۷ء کے زیر عنوان شائع ہوئی۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا!
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ، ناپائیدار ہوگا

اقبال کے نزدیک ناپائیدار آشیانے کی شاخِ نازک کے دو پہلو تھے ایک نسلی و وطنی قومیت کا تصور، جس نے انسانی مطمحِ نظر کو محدود اور مجروح کر دیا تھا اور دوسرے زر پرستی اور زر طلبی کا جنون، کہ جس نے ایک سیاسی عقیدے کی صورت میں اپنی غارت گری کا آغاز کر دیا تھا اور جسے معروف اصطلاح میں سرمایہ دارانہ نظام کہتے ہیں۔ اس نظام سیاست کے انجام کے بارے میں اقبال کا اندازہ پہلی عالمگیر جنگ کی صورت میں درست ثابت ہوا۔ اقبال اس نسلی اور وطنی قومیت کو تہذیب نو کا تراشیدہ بت قرار دیتے ہیں۔

اپنی ۱۹۱۰ء والی ڈائری میں اقبال Patriotism (وطن پرستی) کے زیر عنوان شذرے میں اپنے اس تاثر کو مزید واضح کرتے ہیں۔

"Islam appeared as a protest against idolatry. And what is patriotism but a subtle form of idolatry; a deification of a material object. The patriotic songs of various nations will bear me out in my calling patriotism a deification of a material object. Islam could not tolerate idolatry in any form. It is our eternal mission to protest against idolatry in all its forms. What was to be demolished by Islam could not be made the very principle of its structure as a political community. The fact that the prophet prospered and died in a place not his birthplace is perhaps a mystic hint to the same effect."

''اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے

اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔ اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پیغمبر اسلام کا اپنی جائے پیدائش مکہ سے ہجرت فرما کر مدینے میں قیام اور وصال، غالباً اسی حقیقت کی طرف مخفی اشارہ ہے۔"(3)

وطنی قومیت سے اس قدر بے زاری کی دو بڑی وجوہ، اقبال کے معاصر سیاسی تناظر میں کچھ یوں نظر آتی ہیں۔ اول یہ کہ وطنی یا جغرافیائی قوم پرستی کا تصور مغرب میں رہبانیت کی طرف مائل مذہب کی عملی سیاسی زندگی سے علیحدگی کے عوض وجود میں آیا۔ مغرب نے بنائے اتحاد مذہب کی بجائے، جغرافیے یا وطن کو بنا کر ایک کمی یا خلا کو پورا تو کر لیا لیکن اس کے نتیجے میں بظاہر نظر آنے والی مادی کامیابیوں کے باوجود، عالم انسانیت کے وسیع تر مطمحِ نظر کو نقصان پہنچا پہلی اور دوسری عالمگیر جنگیں اس وطنی اور علاقائی قوم پرستی کے نتائج خیال کی جا سکتی ہیں۔ قومیت کا یہی مادی تصور انگریزوں کے زیر نگیں برصغیر میں منتقل ہوا۔ اقبال نے بطور ایک سیاسی مدبر کے بھانپ لیا تھا کہ اس سحر انگیز تصور کے لازمی نتیجے کے طور پر برصغیر کے مسلمانوں کو اپنے اسلامی تشخص سے ہاتھ دھونے پڑیں گے۔ لہٰذا تاریخ کے اس فیصلہ کن موڑ اور مقام پر اقبال نے اپنے عقیدے کی روشنی میں مسلمانانِ برصغیر کی سیاسی راہوں کو منور کرنے کی نظریاتی جدوجہد کا آغاز کیا۔ خطبہ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) کے آغاز میں اقبال مسیحیت اور اس کے رہبانی نظام، کلیسا کی وسیع آمرانہ حکومت اور اس کے اثرات اور لوتھر کے احتجاج کی وجوہ پر بحث کرتے ہوئے اور اسے درست قرار دیتے ہوئے سیاسیات اور اخلاقیات پر اس کے اثرات کا ذکر کرتے ہیں کہ انہی اثرات کی وجہ سے اہل مغرب کو کسی تصور یا نظریے کی بنیاد پر متحد ہونے کی ضرورت پیش آئی، یہ ضرورت وطنی قومیت اور نسلی مطمحِ نظر پر توجہ نے پوری کی۔ اقبال کے نزدیک اسلام عیسائیت سے بالکل ہی مختلف مذہب ہے، لہٰذا ایسا امکان موجود ہی نہیں کہ اسلام کو بھی عیسائیت جیسے تجربات کا سامنا کرنا پڑے۔ خطبہ الٰہ آباد میں اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کے سامنے مستقبل کا سیاسی لائحہ عمل طے کرنے کے لیے ایک بنیادی سوال رکھا یعنی یہ کہ آئندہ کی سیاسی جدوجہد میں مسلمانوں کے لیے ان کے مذہب کی

حیثیت کیا ہوگی؟ کیاان کا مذہب ان کے لیے عملی وسیاسی معنی ومفہوم اپنے اندر رکھتا ہے؟ یا یہ کہ وہ محض عقائد وتوہمات کا ایک نجی سا سلسلہ ہے جسے دنیاوی مسائل سے الگ تھلگ کر دینا چاہیے؟ دراصل مسلمانانِ برصغیر کی سیاسی زندگی کا یہی وہ مقام ہے جہاں یہ فیصلہ ہونا تھا کہ مسلمان متحدہ قومیت یا وطنی قومیت کے اس جدید سراب میں محو ہو جائیں یا بہ حیثیت مسلمان اپنا الگ تشخص بحال رکھتے ہوئے اپنے لیے علیحدہ سیاسی لائحہ عمل متعین کریں۔ اس طویل پس منظر کو بیان کرنے کا مقصد محض یہ ہے کہ ان وجوہ کو سمجھنے کی کوشش کی جائے کہ جن کی بناپر اقبال نے وطنی وجغرافیائی اور نسلی قومیت کے مقابل مسلمانانِ برصغیر کے لیے متبادل کے طور پر ایک ایسی اسلامی بین الاقوامیت کا تصور پیش کیا کہ جو بنیادی طور پر غیر وطنی اور غیر جغرافیائی ہو اور بقول عزیز احمد کے ''جس میں مرکزِ اتحاد وطن نہ ہو بلکہ اشتراک تمدن ہو''۔ اپنی معروف تالیف ''اقبال نئی تشکیل'' میں عزیز احمد نے اس موضوع پر ایک دلچسپ بحث پیش کی ہے اور اس بحث کو سمیٹتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

> ''یہ بین الاقوامیت ایک طرح سے ایک عالمگیر بین الاقوامیت کا پیش خیمہ ہے۔ چنانچہ اس سے آگے کی منزل میں مسلمان اور غیر مسلمان کی تمیز باقی نہیں رہے گی۔'' (4)

شاید عزیز احمد یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذہب وجہ نزاع نہیں رہے گا یا مذہبی امتیاز کی بنا پر پیدا ہونے والا تعصب ختم ہو جائے گا اور محض انسان ہونا ہی بنیادی اہمیت رکھے گا۔ عزیز احمد اس تسلسل میں مزید لکھتے ہیں کہ:

> ''جغرافیائی وطن پرستی کی اس تردید کی پہلی بنیاد کلیتاً تمدن، تفکر اور تاریخ اسلام پر مبنی ہے اور اقبال نے واقعہ ہجرت سے یہ مراد لیا ہے کہ یہ دراصل انسان کی جغرافیائی وطن سے علیحدگی ہے اور اصل وطن انسانیت ہے جس میں اجتماعی پیمانہ دینی یا تمدنی وحدت ہے نہ کہ وطنی وحدت۔'' (5)

اقبال کے تصور قومیت کی اساس یہی تصورات ہیں۔ اس منفرد تصور قومیت کو ایک تسلسل اور ارتقائی تناظر میں سمجھنے کے لیے ۱۹۱۰ء کا خطبہ علی گڑھ، ملت اسلامیہ کا ایک عمرانی مطالعہ، ۱۹۳۰ء کا خطبہ الٰہ آباد اور ۱۹۳۸ء میں اسلام اور قومیت پر مولانا حسین احمد کے بیان کا جواب، جو روزنامہ 'احسان' لاہور میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء یعنی اقبال کی وفات سے قریباً ایک ماہ قبل شائع ہوا، بنیادی مآخذ

کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلے خطبے میں اقبال نے اپنے تصورِ قومیت کی عمرانی توضیحات پیش کی ہیں۔ خطبہ الٰہ آباد میں اپنے تصورِ قومیت کی سیاسی جبکہ مضمون ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں اقبال نے نہایت صراحت کے ساتھ اپنے تصورِ قومیت کو خالصاً مذہبی نقطۂ نظر سے واضح کیا ہے بایں ہمہ، اس تصورِ قومیت نے ہندوستان کی عملی سیاست میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے سیاسی راستوں کو جدا جدا کر دیا۔

اگرچہ مسلمانانِ برصغیر نے صدیوں سے اپنا تاریخی، سیاسی اور ثقافتی رشتہ اقوامِ ہند کی بجائے مشرقِ وسطیٰ اور وسطی ایشیا کے ساتھ جوڑ رکھا تھا اور بقول اقبال برصغیر کے آدھے حصے کا رخ مشرقِ وسطیٰ کی جانب اور پشت ہندوستان کی طرف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ برصغیر کے مسلمان سلاطین کی طرف سے مرکزی خلافت سے علامتی نسبت کا سلسلہ، یہ سب کچھ یہ باور کرا رہا تھا کہ مسلمانانِ برصغیر کا مستقبل دنیائے اسلام کے ساتھ وابستہ رہا ہے۔ خطبہ الٰہ آباد کے آغاز میں اقبال نے نہایت فخر کے ساتھ اس امر کا اظہار کیا تھا کہ:

> "It cannot be denied that Islam, regarded as an ethical ideal plus a certain kind of polity by which expression I mean a social structure regulated by a legal system and animated by a specific ethical ideal has been the chief formative factor in the life history of the Muslims of India. It has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattened individuals and groups and finally transform them into a well-defined people. Indeed, it is no exaggeration to say that India is perhaps the only country in the world where Islam, as a people building force has worked at its best. In India, as elsewhere, the structure of Islam as a society is almost entirely due to the working of Islam as a culture inspired by a specific ethical ideal."

''یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظام سیاست کے، اس آخری لفظ سے میرا مطلب ایک ایسی جماعت ہے جس کا نظم و ضبط کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو اور جس کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو۔ اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمانانِ ہند کی تاریخ حیات متاثر ہوئی۔ اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات وطوالف سے معمور ہوئے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دارومدار ہے اور جن سے متفرق ومنتشر افراد بتدریج متحد ہوکر ایک ممیّز ومعین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جس میں اسلام کی وحدت خیز قوت کا بہترین اظہار ہوا ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی جماعت اسلامی کی ترکیب صرف اسلام ہی کی رہین منت ہے۔ کیونکہ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے۔'' (6)

لہٰذا، اقبال کے نظام فکر کے مطابق، ہندوستان کے مسلمانوں کا اجتماعی تجربہ اور اس کے نتائج ہی مسلمانانِ عالم کے سیاسی اتحاد کی اساس بن سکتے ہیں۔ یہاں مسلمانان برصغیر نے رنگ، زبان، نسل، تاریخ، معاشی مفادات اور جغرافیے کو اتحاد و یکجہتی کا جواز اور بنیاد ماننے سے صاف انکار کر دیا۔ سیاسیات کا ایک طالب علم جانتا ہے کہ عربوں کے نسلی تفاخر کے احساس نے اسلام کے وحدت خیز انسانی مطمح نظر کو دھندلا دیا تھا۔ یا یہ کہ ایرانی مسلمان کے ساتھ ساتھ اپنے ایرانی ہونے پر اور اسی حوالے سے اپنی قبل از اسلام تاریخ کے ساتھ اپنے ذہنی رابطے اور تسلسل پر بھی اصرار کرتے نظر آجاتے ہیں۔ اسی طرح افغان مسلمان کہ اقبال کو غالباً سب سے زیادہ امیدیں انہی کے ساتھ وابستہ تھیں، اپنی دینی حمیت، غیرت اور کہستانی سادگی کے باوجود اپنی رسم اور اپنے رواج اور اپنی قبائلی عصبیت کی گرفت سے اوپر اٹھنے پر تیار نہیں ہوا۔ یہ اعزاز صرف برصغیر کے مسلمانوں کو حاصل ہوا ہے کہ انہوں نے اپنے دینی حوالے کو دیگر تمام نسبتوں پر ترجیح دی اور انہی کے تجربے کی بنیاد پر عالم اسلام میں ایک ایسے سیاسی اتحاد و یک رنگی کا ظہور قیاس کیا جا سکتا ہے جس کی اساس کامل مساوات کے اصول پر ہو اور جہاں مسلمانان عالم اپنے انفرادی اور وطنی مطمح نظر ایک

طرف رکھ کر حیات و کائنات کے بارے میں ایک جیسے نصب العین کی بنیاد پر متحد ہونے کے لیے آمادہ ہوں۔ ایسے عالمی سیاسی اتحاد کے لیے مسلمان اقوام و ممالک کو اپنی جغرافیائی وحدتوں میں منظم رہتے ہوئے، لیکن اپنے نسلی، لسانی اور وطنی امتیازات کو بالائے طاق رکھتے ہوئے انسانیت کی خاطر یکجا ہونا ہوگا، یہی یک جائی عالم اسلام کے سیاسی اتحاد کے خواب کی تعبیر بن سکتی ہے۔ ایسی تعبیر میں کوئی عرب ہوگا نہ ترک، کوئی ایرانی ہوگا اور نہ افغانی سب مسلمان اور انسان ہونے کے احساس کی بنیاد پر ایک ہوں گے اور مزید یہ کہ ایسے عالمی سیاسی اتحاد کے لیے مختلف مسلم ریاستوں کو اپنے فقہی امتیازات سے بھی اوپر اٹھنا ہوگا۔ زمانہ حال کے عالمی سیاسی تجربات نے باور کرا دیا ہے کہ ایک طرف مسلم ریاستوں میں سے بعض کا امتیاز سنی ریاست ہوتا ہے تو بعض کا شیعہ ریاست، لیکن حکمت فرعونی کے سامنے یہ امتیاز بے معنی ہے، وہ انھیں صرف مسلمان ریاست سمجھ کر اپنی جمالقانہ حکمت اور جارحانہ یلغار کو روبہ عمل لاتا ہے۔ تو کیا ایسے میں ایک عالمگیر اسلامی یک جائی کے لیے جہاں رنگ، نسلی اور وطنی مفاخر پر اصرار ترک کرنا لازمی ہے تو وہیں ساتھ ہی ہر مسلم ریاست کا اپنے ملک یا مذہب فقہ پر اصرار مناسب ہوگا یقیناً یہ درست ہے کہ یہ مسلم ریاست اپنے ہاں رائے جمہور سے قرآن و سنت کی بصیرت کی روشنی میں قوانین وضع کرنے میں آزاد ہے اور وہ جملہ قوانین اسلامی قوانین بھی ہوں گے لیکن منتخب پارلیمان کے ذریعے ہونے والی یہ قانون سازی بھی عالمگیر اسلامی یک جائی میں رکاوٹ نہیں بنے گی۔ اگر کسی ایک مسئلے پر مختلف اسلامی ریاستوں کے قوانین میں اصول کی روشنی میں لیکن تعبیر و توضیح کے اعتبار سے فرق بھی ہو تو یہ آزادی رائے اور اصول حرکت کی روح کے عین مطابق ہوگا۔ یہ ایک دوسرے کے ماحول، تاریخ، رسم و رواج، عرف و عام اور اصول کے مابین یکجائی کا لازمی نتیجہ ہے اور ایک احسن بات ہے، لیکن جہاں اقبال کے ہاں ایک تاثر بڑا مضبوط نظر آتا ہے اور وہ یہ کہ وہ شخصی اور مطلق العنان بادشاہوں، آمریتوں اور سرمایہ دارانہ استبدادی حکومتوں کو ایسے عالمی اسلامی سیاسی اتحاد کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ خیال کرتے ہیں۔ زمانہ حال کا تجربہ بھی اقبال کے اس تاثر کی تائید کرتا ہے۔ عالم اسلام کی ترقی، فلاح اور اتحاد و یک جہتی میں مسلمان ممالک کے ملوک و سلاطین اور عسکری غاصب سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف جہاں انہوں نے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے جداگانہ مسلم ریاست کے مطالبے کی ایک بڑی وجہ یہ بیان کی کہ اس طرح گویا اسلام کو یہ موقع مل سکے گا

کہ وہ عرب ملوکیت وشہنشاہیت کے پیدا کردہ جمود کو توڑ ڈالے وہیں اقبال کے ہاں یہ احساس بھی رہا کہ اسلام کے بین الاقوامی کردار میں شخصی آمریتوں اور مطلق العنان بادشاہوں کا وجود رکاوٹ کا باعث بنے گا۔ اقبال ۱۹۳۲ء میں اپنے ایک بیان میں وضاحت کرتے ہیں کہ:

"اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے، جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کردے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض ایک خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔"(7)

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے اسلام کا مخاطب صرف مسلمان نہیں بلکہ عالم انسانیت ہے، اسلام دراصل عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے (8) اقبال وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"......قدیم زمانے میں "دین" قومی تھا۔ جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ "دین" انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیویٹ عقائد کا نام ہے اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف "اسٹیٹ" ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی، نہ انفرادی اور پرائیویٹ بلکہ خالصاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔"(9)

تو ایک اہم نکتہ جو واضح ہو کر سامنے آیا وہ یہ ہے کہ اقبال اسلام کو ایسا دین خیال کرتے ہیں جس کا مقصد عالم بشریت کو تمام تر مادی امتیازات سے بالاتر کرنے اور متحد و منظم ہونے کی طرف مائل کرنا ہے۔ اس تسلسل میں امر واقعہ یہ ہے کہ دنیائے اسلام کا کوئی بھی ملک یا ریاست اپنے قومی، جغرافیائی اور وطنی مفاخر کی بجائے، صرف اسلامی اور انسانی سطح پر اتحاد و یکجہتی کی طرح قدم بڑھا سکتے ہیں۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں مسلمانانِ عالم کا سیاسی زوال اپنی انتہا پر تھا۔ اقبال جس

ملت کو ملت احمد مرسل ﷺ، ملت اسلام، ملت بیضا، ملت ختم رسل ﷺ، ملت عربی اور ملت گردوں وقار کہتے ہیں وہ ملت مرحوم اور ملتِ مظلوم بن چکی تھی۔ بیسویں صدی میں اسلامی دنیا کا سیاسی زوال اپنی انتہا پر پہنچا۔ اس سیاسی زوال کی نظریاتی وجہ نسلی اور وطنی قوم پرستی کا مغربی تصور تھا کہ جسے استعمار سفید نے اسلامی دنیا میں پھیلا دیا تھا۔ خلافتِ عثمانیہ کے اپنے انجام تک پہنچنے کی وجوہ متعدد ہوں گی لیکن بڑی وجہ یہ بنی کہ مغربی تصور قومیت کے رواج یا مقبولیت کی وجہ سے ملت اسلامیہ کی بنائے اتحاد اسلام کی بجائے رنگ، نسل اور علاقہ بن گئی۔ عرب قوم پرستی نے آزادی اور مکمل خودمختاری کے نام پر ملت واحد کو تقسیم در تقسیم کر کے ایک ایسے عمل سے دوچار کر دیا، جو ابھی تک جاری و ساری ہے۔ ایک بالکل دوسرے پہلو سے دیکھیں تو خلافت عثمانیہ بطور ایک ادارہ اپنی افادیت اور عالم اسلام کے لیے اپنے اندر مرکزیت کی کشش کو کھو رہا تھا۔ ایک تو اس سوال کی وجہ سے کہ منصب خلافت کسی فرد واحد کا حق ہے؟ یا اس کے جملہ اختیارات کو کسی منتخب آئینی ادارے کے سپرد کیا جا سکتا ہے؟ چھٹے خطبے "The principle of movement in the structure of Islam" میں اقبال نے ان نکات پر اچھی بحث پیش کی ہے۔ وہ اشارہ کرتے ہیں عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ دراصل جب تک اسلامی سلطنت قائم و دائم تھی، عالمگیر خلافت کے تصور پر عمل ممکن تھا۔ لیکن جب یہی اسلامی سلطنت متعدد آزاد خودمختار ریاستوں میں تقسیم ہوگئی تو یہ تصور قابل عمل نہ رہا۔ اقبال کا خیال یہ ہے کہ عصر حاضر میں مسلمان اپنی تنظیم میں عالمگیر خلافت کے اس تصور سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے، بلکہ بعض صورتوں میں تو یہ تصور آزاد خودمختار اسلامی ریاستوں کے اتحاد میں حائل رہا، اقبال ایران کی مثال پیش کرتے ہیں کہ جو ہمیشہ ترکی سے الگ رہا محض اس لیے مسئلہ خلافت میں اس کو عقیدتاً ترکوں سے اختلاف تھا۔(10)

اقبال ملت اسلامیہ کو اپنی سیاسی تاریخ سے بصیرت حاصل کرنے کی دعوت دیتے ہوئے خلافت کے مسئلے پر ترکوں کے طرز عمل کی تحسین کرتے ہیں۔ ایسے سیاسی حالات میں اقبال نے عالم اسلام کے سیاسی اتحاد کے لیے جس راہ عمل کی طرف اشارہ کیا، اس کی تہہ میں عالم اسلام کی سیاسی صورت حال بالعموم اور ترکوں کے سیاسی تجربات بالخصوص کارفرما ہے۔ وہ ترک قوم پرست شاعر ضیاء گوک آلپ پاشا کے خیالات میں بھی ایک تازگی اور توانائی محسوس کرتے ہیں، اپنے خطبے

'الاجتہاد فی الاسلام' میں بھی انہوں نے ضیاء کی بعض منظومات کا حوالہ بڑے پر جوش انداز میں دیا ہے اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اقبال کو ضیاء کے ہاں اس بین الاقوامی نصب العین کی جھلک نظر آتی ہے۔ جو دراصل اسلام کا منتہائے نظر ہے مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت (دولت امویہ و عباسیہ) نے پس پردہ ہی نہیں، پسِ پشت ڈال رکھا تھا۔(11)

اقبال اس پس منظر میں عالم اسلام کے سیاسی اتحاد کے لیے ایک قابل عمل راہ تجویز کرتے ہیں۔

> "For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focuse her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics."
>
> ''بحالتِ موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں، حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں۔''(12)

اقبال کی اس تجویز کا مطالعہ اقبال کے عہد کی سیاسی صورتحال کو سامنے رکھ کر کرنا چاہیے۔ اقبال غلام ہندوستان کے فرد تھے جہاں مسلمانوں کو اپنی اجتماعی ہستی کی حفظ و بقا کا مسئلہ درپیش تھا۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کے اجتماعی شعور کی نمائندگی کرتے ہوئے حکومت و طاقت کے نشے میں سرشار انگریزوں، عددی اکثریت کے زعم میں مبتلا مغرور اور جارح ہندوؤں اور بعض نادان نیم سیاسی مسلم تنظیموں کو سیاسی محاذ پر شکست دے کر مسلمانانِ برصغیر کی اجتماعی ہستی کی بقا اور سیاسی زندگی کی آزادی کا اہتمام کیا، اقبال کی ان نظریاتی مساعی کا نمونہ آج عالمِ اسلام کے لیے نظریاتی محاذ پر حیاتِ نو کی نوید بن سکتا ہے۔

اقبال کی مذکورہ بالا تجویز بنیادی طور پر سید جمال الدین افغانی کے اتحاد عالمِ اسلامی کے تصور سے متصل معلوم ہوتی ہے۔ اقبال سید جمال الدین افغانی کا ذکر کرتے ہوئے خاصے پر جوش ہو جاتے ہیں۔

> "Maulana syed jamal-ud-Din Afghani was a man of a different stamp. Strange are the ways

of providence. One of the most advanced Muslims of our time, both in religious thought and action, was born in Afghanistan. A perfect master of nearly all the Muslim languages of the world and endowed with the most winning eloquence, his restless soul migrated from one Muslim country to another influencing some of the most prominent men in Iran, Egypt and Turkey. Some of the greatest theologians of our time, such as Mufti Muhammad ' Abduh. and some of the men of younger generation who later became political leaders, such as Zaghlul Pasha of Egypt, were his disciples. He wrote little, spoke much and thereby transformed into miniature Jamal-ud-Dins all those who came into contact with him. He never claimed to be a prophet or a renewer; yet no other man in our time has stirred the soul of Islam move deeply than he! His spirit is still working in the world of Islam and nobody knows where it will end."

''مولانا سید جمال الدین افغانی کی شخصیت کچھ اور ہی تھی۔قدرت کے طریقے بھی عجیب وغریب ہوتے ہیں۔مذہبی فکر وعمل کے لحاظ سے ہمارے زمانے کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ مسلمان افغانستان میں پیدا ہوتا ہے۔ جمال الدین افغانی دنیائے اسلام کی تمام زبانوں سے واقف تھے۔ان کی فصاحت و بلاغت میں سحر آفرینی ودیعت تھی۔ان کی بے چین روح ایک اسلامی ملک سے دوسرے اسلامی ملک کا سفر کرتی رہی اور اس نے ایران اور ترکی کے ممتاز ترین افراد کو متاثر کیا۔ ہمارے زمانے کے جلیل القدر علمائے جیسے مفتی محمد عبدہ اور نئی پود کے بعض افراد جو آگے چل کر سیاسی قائد بن گئے، جیسے مصر کے زاغلول پاشا وغیرہ، انھیں کے شاگردوں میں سے تھے۔انہوں نے لکھا بہت کم اور کہا بہت۔اور اسی طریقے

سے نبی یا مجدد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ پھر بھی ہمارے زمانے کے کسی شخص نے روح اسلام میں اس قدر تڑپ پیدا نہیں کی کہ جس قدر انہوں نے کی تھی۔ ان کی روح اب بھی دنیائے اسلام میں سرگرم عمل ہے اور کوئی نہیں جانتا اس کی انتہا کیا ہوگی۔''(13)

سید جمال الدین افغانی کی تحریک اتحاد عالم اسلامی کی اساس یہ تھی کہ جملہ اسلامی ممالک میں جمہوری اور دستوری عناصر کو تقویت پہنچائی جائے۔ سید جمال الدین افغانی کی اقبال کے نزدیک سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ وہ اپنے عہدے کے سب سے زیادہ ترقی پسند مسلمان تھے۔ ان کی اہمیت یہ بھی ہے کہ وہ مسلم ممالک میں ملوکیت، جاگیرداری اور ان دونوں اداروں کے لازمی حصے ملائیت پر ضرب کاری لگاتے ہیں اور نادان مسلمان حکمرانوں کو جمہوری اور دستوری طرز حکومت کی طرف مائل کرتے نظر آتے ہیں۔ سید جمال کا تصور یہ تھا کہ آزاد خود مختار دستوری و جمہوری مسلم ممالک کے نمائندے ایک کانگرس کی شکل اختیار کر سکتے ہیں دراصل سید جمال الدین افغانی کے نزدیک یہ کانگریس ایک مشرقی جمعیت اقوام یا مسلم ممالک کی جمعیت ہو جو مغرب کی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کے اس بڑھتے ہوئے طوفان کے مقابل مسلمانوں کی اجتماعی حفظ و بقاء کا اہتمام کر سکے، اقبال اس حوالے سے خود کو سید جمال کے تصور کے قریب پاتے ہیں۔ اگرچہ اقبال کسی اسلامی سیاسی وفاق یا اسلامی کانگریس وغیرہ کا کوئی نہایت واضح مربوط اور منظم تصور پیش نہیں کرتے۔ لیکن مغرب کے سرمایہ دارانہ استبداد کا مقابلہ اور مسلمانان عالم کو بالخصوص اور اقوام مشرق کو بالعموم اس مقابلے کے لیے تیار کرنے کا عزم ضرور رکھتے ہیں اور اسی عزم کو بنائے اتحاد بنانا چاہتے ہیں۔

صحبتِ اقوام کے بارے میں اقبال کا تصور نہایت واضح اور روشن ہے۔ ضرب کلیم کی ایک معنی خیز نظم ''مکہ اور جنیوا'' میں اقبال کہتے ہیں:

اِس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
تفریقِ ملل حکمت افرنگ کا مقصود
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
اسلام کا مقصود فقط ملّتِ آدم!

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم!

اقبال کے نزدیک جمعیتِ آدم کی منزل اسلام کا حقیقی مطمحِ نظر اور مسلمانانِ عالم کی جملہ اجتماعی سیاسی مساعی اور جدوجہد کا مقصود ہونا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تمدن کا رخ اور اسلامی ثقافت کی روح دیگر اقوام و ممالک کے تمدن اور ثقافت کے ساتھ تصادم اور کشمکش کا رویہ اپنے اندر نہیں رکھتے۔ ویسے بھی تہذیبوں کے تصادم کا نظریہ متعدد وجوہ کی بنا پر قابل اعتناء نہیں ہے۔ ثقافت کسی بھی قوم کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں کارفرما روح کا نام ہے اور اسی کے جملہ مظاہر کو ثقافت، تہذیب اور تمدن کا نام دیا جاتا ہے۔ ثقافت کے اثر و نفوذ کا طریقہ اور سلیقہ اس قدر غیر محسوس اور غیر مرئی ہوتا ہے کہ اس کی پیمائش محاربے یا تصادم کے پیمانے سے نہیں کی جاسکتی۔ انسان اور اقوام کی فطرت خود بخود احسن کی طرف رغبت کرے گی اور ناقص سے بتدریج کنارہ کرے گی۔ زمانہ حال میں قیاس چاہتا ہے کہ اسلامی ثقافت کے حدود پر غیر محسوس اثر و نفوذ اور قبولیت نے اقوامِ مغرب کے بعض دانشوروں کو خوف میں مبتلا کر دیا ہے اور وہ تہذیبی عمل اور ثقافتی نفوذ کو حربی پیمانوں سے ناپنے لگے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انسان کی تقدیر تفریق و تقسیم میں نہیں وحدت و یکجہتی میں ہے اور بطور اصول اقبال توحید سے یہی مراد لیتے ہیں۔

"The essence of Tawhid, as a working idea, is equality, solidarity and freedom."(14)

توحید کے معنی و مطالب کی یہی عمل کاری افراد و اقوام کی زندگیوں میں اساسی انقلاب کا باعث بنتی ہے۔ مثنوی رموزِ بے خودی میں بھی اقبال نے توحید کو ملت اسلامیہ کا بنیادی رکن اول قرار دے کر توحید کے وحدت خیز اور ملت ساز اثرات کی طرف اشارے کیے ہیں۔ اسی تناظر میں اقبال صحبت اقوام کی بنیاد وحدت آدم کو بناتے ہوئے مطالبہ کرتے ہیں کہ عالم انسانیت کو جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم کو اپنی توجہ کا مرکز و محور بنانا چاہیے۔

اقبال کے اتحاد ممالک اسلامی کے نفوذ کو اقبال کی معاصر عالمی سیاسی صورتحال کے تناظر میں سمجھنے کے لیے اقبال کا ایک مکتوب محررہ 22 اگست 1910ء بنام گوہر علی خان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس خط سے یہ سراغ بھی ملتا ہے کہ ممالک اسلامی کے ایسے سیاسی اتحاد کو ممالک مغرب کے

خلاف محاذ تصور نہیں کرتے تھے اور مسلمانانِ عالم کے کسی بھی عالمگیر اتحاد کو مغرب کے خلاف صف آرائی قرار دینے یا تصور کرنے کے خیال کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔

ایک فرانسیسی صحافی کی اختراع بین اسلام ازم کے بارے میں اقبال کے بیانات بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اس خط کا محل یہ ہے کہ 1909ء میں مصر میں ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس کے انعقاد اور اس میں مسلمانانِ ہند کی شرکت کے بارے میں گوہر علی خان نے بعض نمایاں دانشورانِ ہند سے رائے طلب کی تھی۔ بعض نے اس میں شرکت کی صلاح دی اور بعض نے ایسی کانفرنس کے سودمند اور مفید ہونے کے بارے میں شکوک کا اظہار کرتے ہوئے اس سے الگ رہنے کی رائے دی تھی۔ اقبال بھی انہی زعماء میں شامل تھے۔ اقبال کا مذکورہ خط بھی اس سلسلے میں گوہر علی خان کو لکھا گیا تھا۔ یہ خط 1910ء کو لکھا گیا تھا لیکن اس میں اقبال کا مؤقف کم و بیش وہی ہے جو بعد ازاں چھٹے خطبے اسلام کی ہیئت ترکیبی میں اصول حرکت یا الاجتہاد فی الاسلام میں پیش کیا تھا۔ یعنی یہ کہ موجودہ حالات میں امہ اسلامیہ کو اپنے حالات و معاملات کی طرف متوجہ رہتے ہوئے خود میں اتنی طاقت پیدا کرنی چاہیے کہ بالآخر سب اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی صورت اختیار کرلیں۔ اس خط میں اقبال نے وضاحت کی کہ اس عالمگیر اسلامی کانفرنس کا محرک ایک روسی اخبار نویس ہے اور غالباً یہ تجویز مسلمانانِ عالم کی قومی اور معاشرتی اصلاح کی غرض سے پیش کی گئی تھی۔ لیکن ممالک اسلامیہ یعنی ترکی، ایران اور مراکو وغیرہ کے دگرگوں سیاسی حالات و واقعات کی وجہ سے یہ تجویز مرکز توجہ نہ بن سکی اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''موجودہ حالات میں اسلامی دنیا پولیٹیکل انقلابات سے آزاد نہیں، پھر کیوں کر ممکن ہوسکتا تھا کہ اس قسم کی کانفرنس کا انعقاد کیا جاتا۔'' (15)

یہاں اس امر کی طرف بھی متوجہ رہنا چاہیے کہ اس وقت جملہ اسلامی ممالک یا تو مغربی ممالک (برطانیہ، فرانس وغیرہ) کے مقبوضات تھے یا جو ملک مقبوضہ نہیں بھی تھے وہ بھی انہی مغربی ملکوں کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا بری طرح شکار تھے مثلاً ترکی اور ایران، اب اس سیاسی صورتحال کو استعمار کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش اگر کی جائے تو اس کا صاف اور سیدھا مطلب یہ نکلتا ہے کہ مسلمانانِ عالم کی اصلاح اور بیداری کی ہر تحریک کا مطلب مغربی استعمار کے مفادات کو شدید نقصان پہنچانا ہے اور مقبوضات میں بیداری کا ایک مطلب بغاوت بھی ہے۔ دوسری

طرف عالم اسلام کے نقطہ نظر سے، غلامی اور ابتلا کے دور میں بھی پہلی ترجیح آزادی اور استحکام کا اہتمام ہے نہ کہ مغرب کے ساتھ جنگ و جدل کا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نہایت احتیاط سے اس خیال، تجویز یا تصور کی نفی کرتے رہے جس کا مطلب حقیقی یا فرضی طور پر یورپ کے ساتھ مسلمانوں کی بہ حیثیت ایک ملت محاربہ اور تصادم ہو، اسلام ازم کے تصور پر اقبال کے اعتراض کی وجہ بھی یہ ہے یعنی یہ کہ مسلمانان عالم مغرب کے خلاف اپنی موجودہ حالت میں کوئی ''سازش'' نہیں کر رہے۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''پان اسلامزم کا خوف بالکل بے معنی ہے اور فرانس کے چند احمق اخباروں کی ہرزہ سرائی کا نتیجہ ہے۔ مسلمانان عالم کی کسی ملک میں کوئی ایسی تحریک عام طور پر نہیں ہے جس کا منشا یورپ سے پولیٹیکل مقابلہ کرنا ہو، نہ ایسا خیال ایک ایسی قوم میں پیدا ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کو کلام الٰہی میں امن اور صلح کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔''(16)

یہاں ایک تصور تو واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کے نزدیک مسلمانانِ عالم کا سیاسی اتحاد بنیادی طور پر کسی دوسری سیاسی وحدت کے خلاف تشکیل نہیں پائے گا۔ جیسا کہ چھٹے خطبے میں بھی اقبال اس طرف توجہ دلاتے ہیں کہ مسلمانوں کا سیاسی اتحاد آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایسی کثرت میں وقوع پذیر ہونا جن کی نسلی رقابتوں کو مشترک روحانی نصب العین نے ختم کر دیا ہو۔ اقبال نے زور دے کر یہ بات بارہا کہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے اور نہ شہنشاہیت، بلکہ ایک انجمن اقوام۔

> "Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a leage of Nations...."(17)

ایسے اسلامی سیاسی اتحاد کے لیے اقبال ہمیشہ کوشاں رہے، لیکن اس ضمن میں ان کا رویہ ہمیشہ نہایت محتاط رہا۔ 1910ء والے اس خط میں لکھتے ہیں کہ:

> '' عالمگیر اسلامی کانفرنس مصر کا میں مخالف نہیں ہوں بشرطیکہ اسلامی ملکوں کی پالیٹکس سے اسے بالکل علاحدہ رکھا جائے اور اس کی تجاویز مسلمانوں کی سوشل اور مذہبی اصلاح تک محدود ہوں۔ لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ دنیا کی گورنمنٹس ضرور اسے بدظنی کی نگاہ سے دیکھیں گی۔ میں اس قسم کی تجویز کا، جس کا مقصد مسلمانوں

خلاف محاذ تصور نہیں کرتے تھے اور مسلمانان عالم کے کسی بھی عالمگیر اتحاد کو مغرب کے خلاف صف آرائی قرار دینے یا تصور کرنے کے خیال کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔

ایک فرانسیسی صحافی کی اختراع بین اسلام ازم کے بارے میں اقبال کے بیانات بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اس خط کا محل یہ ہے کہ 1909ء میں مصر میں ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس کے انعقاد اور اس میں مسلمانان ہند کی شرکت کے بارے میں گوہر علی خان نے بعض نمایاں دانشوران ہند سے رائے طلب کی تھی۔ بعض نے اس میں شرکت کی صلاح دی اور بعض نے ایسی کانفرنس کے سودمند اور مفید ہونے کے بارے میں شکوک کا اظہار کرتے ہوئے اس سے الگ رہنے کی رائے دی تھی۔ اقبال بھی انہی زعماء میں شامل تھے۔ اقبال کا مذکورہ خط بھی اس سلسلے میں گوہر علی خان کو لکھا گیا تھا۔ یہ خط 1910ء کو لکھا گیا تھا لیکن اس میں اقبال کا موقف کم و بیش وہی ہے جو بعد ازاں چھٹے خطبے اسلام کی ہیئت ترکیبی میں اصول حرکت یا الاجتہاد فی الاسلام میں پیش کیا تھا۔ یعنی یہ کہ موجودہ حالات میں امہ اسلامیہ کو اپنے حالات و معاملات کی طرف متوجہ رہتے ہوئے خود میں اتنی طاقت پیدا کرنی چاہیے کہ بالآخر سب اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی صورت اختیار کرلیں۔ اس خط میں اقبال نے وضاحت کی کہ اس عالمگیر اسلامی کانفرنس کا محرک ایک روسی اخبار نویس ہے اور غالباً یہ تجویز مسلمانان عالم کی قومی اور معاشرتی اصلاح کی غرض سے پیش کی گئی تھی۔ لیکن ممالک اسلامیہ یعنی ترکی، ایران اور مراکو وغیرہ کے دگرگوں سیاسی حالات و واقعات کی وجہ سے یہ تجویز مرکز توجہ نہ بن سکی اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''موجودہ حالات میں اسلامی دنیا پولیٹیکل انقلابات سے آزاد نہیں، پھر کیوں کر ممکن ہوسکتا تھا کہ اس قسم کی کانفرنس کا انعقاد کیا جاتا۔'' (15)

یہاں اس امر کی طرف بھی متوجہ رہنا چاہیے کہ اس وقت جملہ اسلامی ممالک یا تو مغربی ممالک (برطانیہ، فرانس وغیرہ) کے مقبوضات تھے یا جو ملک مقبوضہ نہیں بھی تھے وہ بھی انہی مغربی ملکوں کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا بری طرح شکار تھے مثلاً ترکی اور ایران، اب اس سیاسی صورتحال کو استعمار کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش اگر کی جائے تو اس کا صاف اور سیدھا مطلب یہ نکلتا ہے کہ مسلمانان عالم کی اصلاح اور بیداری کی ہر تحریک کا مطلب مغربی استعمار کے مفادات کو شدید نقصان پہنچانا ہے اور مقبوضات میں بیداری کا ایک مطلب بغاوت بھی ہے۔ دوسری

طرف عالم اسلام کے نقطہ نظر سے، غلامی اور ابتلا کے دور میں بھی پہلی ترجیح آزادی اور استحکام کا اہتمام ہے نہ کہ مغرب کے ساتھ جنگ و جدل کا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نہایت احتیاط سے اس خیال، تجویز یا تصور کی نفی کرتے رہے جس کا مطلب حقیقی یا فرضی طور پر یورپ کے ساتھ مسلمانوں کی بہ حیثیت ایک ملت محاربہ اور تصادم ہو، اسلام ازم کے تصور پر اقبال کے اعتراض کی وجہ بھی یہ ہے یعنی یہ کہ مسلمانان عالم مغرب کے خلاف اپنی موجودہ حالت میں کوئی ''سازش'' نہیں کر رہے۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

''پان اسلامزم کا خوف بالکل بے معنی ہے اور فرانس کے چند احمق اخباروں کی ہرزہ سرائی کا نتیجہ ہے۔ مسلمانان عالم کی کسی ملک میں کوئی ایسی تحریک عام طور پر نہیں ہے جس کا منشا یورپ سے پولیٹیکل مقابلہ کرنا ہو، نہ ایسا خیال ایک ایسی قوم میں پیدا ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کو کلام الٰہی میں امن اور صلح کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔''(16)

یہاں ایک تصور تو واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کے نزدیک مسلمانانِ عالم کا سیاسی اتحاد بنیادی طور پر کسی دوسری سیاسی وحدت کے خلاف تشکیل نہیں پائے گا۔ جیسا کہ چھٹے خطبے میں بھی اقبال اس طرف توجہ دلاتے ہیں کہ مسلمانوں کا سیاسی اتحاد آزاد اور خودمختار وحدتوں کی ایسی کثرت میں وقوع پذیر ہونا جن کی نسلی رقابتوں کو مشترک روحانی نصب العین نے ختم کر دیا ہو۔ اقبال نے زور دے کر یہ بات بارہا کہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے اور نہ شہنشاہیت، بلکہ ایک انجمن اقوام۔

"Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a leage of Nations...."(17)

ایسے اسلامی سیاسی اتحاد کے لیے اقبال ہمیشہ کوشاں رہے، لیکن اس ضمن میں ان کا رویہ ہمیشہ نہایت محتاط رہا۔ 1910ء والے اس خط میں لکھتے ہیں کہ:

''عالمگیر اسلامی کانفرنس مصر کا میں مخالف نہیں ہوں بشرطیکہ اسلامی ملکوں کی پالیٹکس سے اسے بالکل علاحدہ رکھا جائے اور اس کی تجاویز مسلمانوں کی سوشل اور مذہبی اصلاح تک محدود ہوں۔ لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ دنیا کی گورنمنٹس ضرور اسے بدظنی کی نگاہ سے دیکھیں گی۔ میں اس قسم کی تجویز کا، جس کا مقصد مسلمانوں

کی بہتری ہو کس طرح مخالف ہو سکتا ہوں۔ خصوصاً اس لحاظ سے بھی کہ ایسی کانفرنس کی تجویز اس روسی اخبار نویس کی تحریک سے کئی ماہ پیشتر خود میرے ذہن میں آ چکی تھی اور میں نے لنڈن میں اپنے دوست شیخ عبدالقادر صاحب سے اس کا ذکر بھی کیا تھا۔ ایک عام معاشرتی اور تمدنی کانفرنس کے انعقاد سے مسلمانوں کو ضرور فائدہ ہوگا اور قومیت کی ایک نئی روح ان میں پیدا ہوگی لیکن یہ کام مشکل ہے اور اس کے سرانجام کرنے کے لیے انتہا درجہ کے استقلال اور عاقبت اندیشی کی ضرورت ہے۔ عام لوگوں کو یہ تجویز نہایت دلفریب معلوم ہوتی ہے اور منتظموں کے قومی تخیلات اس سے تحریک میں آتے ہیں مگر وہ لوگ اس کی مشکلات سے آگاہ نہیں ہیں اور مسلمانانِ عالم کی موجودہ حالت کے تمام کوائف سے ان کو واقفیت نہیں ہے۔ بڑا سنبھل کر قدم رکھنا چاہیے اور جب تک ہم کو پورا یقین نہ ہو جائے کہ کسی بدنتیجہ کے پیدا ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے تب تک کوئی عملی کام کرنا شاید مناسب نہ ہوگا۔'' (18)

اپنے اس خط میں اقبال نے متوجہ کیا کہ مسلمانوں کی عالمگیر کانفرنس تو مکہ معظّمہ میں ہر سال منعقد ہوتی ہے۔ عالمگیر اسلامی کانفرنس کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

''جو مقصد اس قسم کی کانفرنس سے پورا ہو وہ مکہ معظّمہ کی سالانہ کانفرنس سے ہو سکتا ہے، افسوس مسلمان اس سے فائدہ اٹھانا نہیں جانتے۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ وہ وقت قریب ہے جب مسلمان اس رمز سے آگاہ ہوں گے جو فریضہ حج میں مختص ہے۔'' (19)

مثنوی رموز بےخودی میں اقبال نے اسی موضوع پر ایک علیحدہ عنوان قائم کیا کہ حیات ملیہ کے لیے ایک مرکز محسوس ضروری ہوتا ہے اور ملت اسلامیہ کا مرکز بیت الحرام ہے۔

اپنے ایک اور خط (محررہ 8 مئی 1922ء بنام پروفیسر منیر اکبر) میں بھی اقبال نے اتحاد کی شدید ضرورت کا احساس دلایا ہے خصوصاً ایشیا کی مسلمان اقوام کو لکھتے ہیں کہ:

''مغربی اور وسطی ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامین اتحاد کی سخت ضرورت

ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا مظاہرہ دیکھے گی۔"(20)

اقبال کے نزدیک ایک دفعہ پھر جلال اسلامی کا نظارہ دکھانے والا عالم اسلام کا حقیقی اور مؤثر اتحاد اگر ظہور پذیر ہوگا تو:

"It is truly manifested in a multiplicity of free independent units whose racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common aspiration. It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundaries and recial distinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members."

"آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو، میں تو کچھ یونہی دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے، نہ شہنشاہیت، بلکہ ایک انجمن اقوام، جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود (قومی، وطنی، نسلی، جغرافیائی) اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولت تعارف کے لیے، اس لیے نہیں کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی مطمح نظر محدود کر لیں۔"(21)

کی بہتری ہو کس طرح مخالف ہو سکتا ہوں۔ خصوصاً اس لحاظ سے بھی کہ ایسی کانفرنس کی تجویز اس روسی اخبار نویس کی تحریک سے کئی ماہ پیشتر خود میرے ذہن میں آ چکی تھی اور میں نے لنڈن میں اپنے دوست شیخ عبدالقادر صاحب سے اس کا ذکر بھی کیا تھا۔ ایک عام معاشرتی اور تمدنی کانفرنس کے انعقاد سے مسلمانوں کو ضرور فائدہ ہوگا اور قومیت کی ایک نئی روح ان میں پیدا ہوگی لیکن یہ کام مشکل ہے اور اس کے سرانجام کرنے کے لیے انتہا درجہ کے استقلال اور عاقبت اندیشی کی ضرورت ہے۔ عام لوگوں کو یہ تجویز نہایت دلفریب معلوم ہوتی ہے اور منتظموں کے قومی تخیلات اس سے تحریک میں آتے ہیں مگر وہ لوگ اس کی مشکلات سے آگاہ نہیں ہیں اور مسلمانانِ عالم کی موجودہ حالت کے تمام کوائف سے ان کو واقفیت نہیں ہے۔ بڑا سنبھل کر قدم رکھنا چاہیے اور جب تک ہم کو پورا یقین نہ ہو جائے کہ کسی بدنتیجہ کے پیدا ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے تب تک کوئی عملی کام کرنا شاید مناسب نہ ہوگا۔'' (18)

اپنے اس خط میں اقبال نے متوجہ کیا کہ مسلمانوں کی عالمگیر کانفرنس تو مکہ معظمہ میں ہر سال منعقد ہوتی ہے۔ عالمگیر اسلامی کانفرنس کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

''جو مقصد اس قسم کی کانفرنس سے پورا ہو وہ مکہ معظمہ کی سالانہ کانفرنس سے ہو سکتا ہے، افسوس مسلمان اس سے فائدہ اٹھانا نہیں جانتے۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ وہ وقت قریب ہے جب مسلمان اس رمز سے آگاہ ہوں گے جو فریضہ حج میں مختص ہے۔'' (19)

مثنوی رموز بے خودی میں اقبال نے اسی موضوع پر ایک علیحدہ عنوان قائم کیا کہ حیات ملیہ کے لیے ایک مرکز محسوس ضروری ہوتا ہے اور ملت اسلامیہ کا مرکز بیت الحرام ہے۔

اپنے ایک اور خط (محررہ 8 مئی 1922ء بنام پروفیسر منیر اکبر) میں بھی اقبال نے اتحاد کی شدید ضرورت کا احساس دلایا ہے خصوصاً ایشیا کی مسلمان اقوام کو لکھتے ہیں کہ:

''مغربی اور وسطی ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامین اتحاد کی سخت ضرورت

ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا مظاہرہ دیکھے گی۔'' (20)

اقبال کے نزدیک ایک دفعہ پھر جلال اسلامی کا نظارہ دکھانے والا عالم اسلام کا حقیقی اور مؤثر اتحاد اگر ظہور پذیر ہوگا تو:

"It is truly manifested in a multiplicity of free independent units whose racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common aspiration. It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundaries and recial distinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members."

'' آزاد اور خودمختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو، میں تو کچھ یونہی دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالٰی کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے، نہ شہنشاہیت، بلکہ ایک انجمن اقوام، جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود (قومی، وطنی، نسلی، جغرافیائی) اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولت تعارف کے لیے، اس لیے نہیں کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی مطمح نظر محدود کرلیں۔'' (21)

حواشی/حوالے

1- مضمون: جغرافیائی حدود اور مسلمان، حرف اقبال (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اشاعت اول اگست 1989ء)، ص 224-223

2- نظم: وطنیت، بانگ درا، کلیاتِ اقبال (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، طبع سوم 1996ء)

3- Muhammad Iqbal, stray replections, edited by Dr. Javid Iqbal(Lahore: Iqbal Academy of Pakistan, 3rd edition, 2006) P. 35

3- محمد اقبال، شذراتِ فکر اقبال، اردو مترجم: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال (لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم 1983ء)، ص 83

4- عزیز احمد، اقبال نئی تشکیل (لاہور: گلوب پبلشرز، 1968ء)، ص 47

5- عزیز احمد، اقبال نئی تشکیل، ص 47-48

6- Muhammad Iqbal, Presidential address to the All India Muslim League, Discourses of Iqbal, edited by Shahid Hussain Razzaqi, (Lahore: Iqbal academy Pakistan, 2nd. edition, 2003), P. 76

6- محمد اقبال، خطبہ الٰہ آباد، ص 20

7- محمد اقبال، گفتار اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور: ادارہ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب، طبع سوم 1986ء)، ص 178

8- محمد اقبال، جغرافیائی حدود اور مسلمان، حرف اقبال، ص 223

9- محمد اقبال، جغرافیائی حدود اور مسلمان، حرف اقبال، ص 223

10- Muhammad Iqbal, The Priciple of movement in the structure of Islam, The reconstruction of religious thought in Islam, edited by M.Saeed Sheikh, (Lahore: Iqbal academy of Pakistan / Insititute of Islamic, 2nd edition, 1989), P 125

11- Muhammad Iqbal, The reconstruction, P 125

12- Muhammad Iqbal, The reconstruction, P 12'

12- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص 245

13- Muhammad Iqbal, Discourses of Iqbal, edited by Shahid Hussain

Razzaqi,(Lahore: Iqbal academy of Pakistan, 2nd edition, 2003) P. 254

13- محمد اقبال، حرف اقبال، ص137

14- Muhammad Iqbal, The reconstruction, P. 122

15- محمد اقبال، مکتوب بنام گوہر علی خان، مشمولہ کلیات، مکاتیب اقبال، جلد اول (دہلی: اردو اکادمی، اشاعت چہارم 1993ء)، ص214

16- محمد اقبال، کلیات مکاتیب اقبال، اول، ص216

17- Muhammad Iqbal, The reconstruction, P. 126

18- محمد اقبال، کلیات مکاتیب اقبال، اول، ص215

19 محمد اقبال، کلیات مکاتیب اقبال، ص215

20- محمد اقبال، مکتوب بنام پروفیسر محمد منیر اکبر مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم (دہلی: اردو اکادمی، اشاعت دوم، 1993ء)، ص353

21- Muhammad Iqbal, The reconstruction, P. 126

21- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص246

۵

دانشِ افرنگ، اشتراکیت اور اقبال

دانشِ افرنگ سے اقبال کے تعلق، ترکِ فرنگ کی دعوت اور اشتراکیت کی تحریک پر اقبال کی توجہ اور تبصرے کا معاملہ وتجزیہ ایک دلچسپ لیکن نہایت معنی خیز عمل ہے۔ اس مطالعے اور تجزیے کے دوران متعدد مقامات ایسے آتے ہیں کہ جہاں معروضیت متاثر ہو سکتی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انہی مقامات پر توقف، تدبر اور تحمل کے ساتھ تفکر کی ضرورت پیش آتی ہے۔ دراصل اقبال کا زاویہ نگاہ مقامی یا محدود نہیں، بلکہ عالمگیر ہے۔ اس لیے ان کی تنقید و تحسین محدود و متعین مقاصد کی بجائے انسانیت ساز اصولوں پر استوار ہوتی ہے۔ اسی پس منظر میں جب ہم مغرب سے متعلق ان کے طرز فکر کا مطالعہ کرتے ہیں تو دو نمایاں رجحان نظر آتے ہیں۔ ایک رجحان وہ ہے جس کے تحت اقبال مغربی علوم وفنون اور خصوصاً طبعی علوم میں ان کی حیرت انگیز ترقیات کو سراہتے ہیں۔ وہ مغرب کی علمی ترقی کو قرونِ وسطیٰ کی مسلم دنیا کی علمی ترقی کا تسلسل قرار دے کر اپنے لوگوں کو اس تسلسل کو برقرار رکھنے میں اپنا کردار ادا کرنے پر آمادہ کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ طبعی علوم میں مغرب کی حیرت انگیز پیش رفت کو اسلام سے متصل اور مطابق اور خود مسلمانوں کے علمی اصول کا تسلسل قرار دے کر مسلمانوں کو جدید علوم کی طرف مائل کیا جائے۔ 1911ء کی ایک تقریر کے اواخر میں اقبال کے کلمات اس طرف اشارہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

> ''میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے۔ پندرہویں صدی عیسوی میں جب سے کہ یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا۔ یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالک یورپ کے طلبا آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے

اپنے حلقوں میں علوم وفنون کی اشاعت کرتے تھے۔ کسی یورپین کا یہ کہنا کہ اسلام اور علوم یکجا نہیں ہوسکتے سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علوم اسلام اور تاریخ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود کوئی کیونکر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے۔ بیکن، ڈی کارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے لیکن حالت یہ ہے کہ ڈی کارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالیؒ کی احیاء العلوم میں موجود ہے اوران دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریزی مؤرخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈی کارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈی کارٹ سرقہ کا مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکل اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہ وہی اعتراض امام فخر الدین رازیؒ نے بھی کیا تھا اور مل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بوعلی سینا کی مشہور کتاب شفاء میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علوم جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو۔" (1)

بایں ہمہ، امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال نے فکرِ غرب سے ذاتی سطح پر استفادہ کیا اور ہمیشہ اس کی طرف متوجہ رہے۔ اس توجہ میں تنقید وتحسین دونوں شامل ہیں۔ تاہم ان کا واضح رجحان یہ نظر آتا ہے کہ مغرب کے عقلی اور معروضی تجربات کے نتائج کا مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور انسان کے فکری ارتقا کا ایک اہم باب بھی، اسے نظر انداز کر کے ہم فکری تاریخ کے تسلسل کو نہیں توڑ سکتے۔ ان کی نظر میں مغرب میں سولہویں صدی کے بعد مذہب سے کلی انکار کا ایک رویہ یا دوسرے لفظوں میں خوگر محسوس ہونے کا رجحان اپنی تمام تر قباحتوں سمیت، رفتہ رفتہ مذہب کے اثبات کی طرف ہی گامزن ہے اور اس بات کو تو خود محسوس بھی کیا جاسکتا ہے کہ انسانی عقل کے لیے "بے مہار" ہونے کا یہ تجربہ بہرحال لازمی تھا اور نتیجہ خیز بھی۔

بانگِ درا کے حصہ اوّل ودوم میں شامل مغربی شعراء کے کلام سے ماخوذ یا متاثر نظمیں ہوں

یا ان کی 1910ء والی ذاتی ڈائری میں درج مغربی حکماء وشعراء سے متعلق دلچسپ تاثرات، تشکیل جدید کے خطبات میں مغربی فلاسفہ پر تنقید وتحسین کا ابلاغ ہو یا جرمن شاعر اور حکیم گوئٹے کے دیوان کا جواب۔ یہ بات صاف طور پر محسوس ہوتی ہے کہ اقبال فکر مغرب سے واقف ومتاثر رہے اور جہاں بھی توصیف وتحسین کا مقام آیا اقبال کبھی بخل سے کام نہیں لیتے بلکہ یوں ہے کہ وہ مغربی شعراء وحکماء کا ذکر بڑی ہی سرشاری کے عالم میں کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ان کی ذاتی ڈائری (1910ء) کے اوراق کو چھو کر دیکھیے تعریف وتوصیف کی ایک دلکش دنیا آباد نظر آئے گی۔انگریز شاعر اور ڈرامہ نگار ولیم شیکسپیئر کی اس سے زیادہ توصیف اور کیا ہو سکتی ہے کہ زندگی کی عمیق ترین حقیقتوں کو سادہ حکایتوں اور تمثیلوں کی صورت میں واضح کرنے کے لیے درکار نادر الوجود فطانت کی حامل دو شخصیتوں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مولانا جلال الدین رومی کے ساتھ تیسری شخصیت ولیم شیکسپیئر کو قرار دیا ہے۔(2) شیکسپیئر اور گوئٹے پر تبصرہ دراصل انگریز اور جرمن رجحان کے فرق کا مطالعہ معلوم ہوتا ہے۔اسی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ شیکسپیئر اور گوئٹے دونوں تخلیق کے تصورِ ایزدی پر باز فکر کرتے ہیں لیکن ان کے درمیان ایک اہم فرق ہے۔واقعیت پسند انگریز ''انفس'' کی باز فکر کرتا ہے اور عینیت پسند جرمن ''آفاق'' کی۔گوئٹے کا فاؤسٹ محض برائے نام فرد ہے درحقیقت وہ انسانیت کی تجسیم ہے۔(3) جرمن حکیم گوئٹے کے ڈرامے فاؤسٹ کو تو اقبال الہامی کارنامہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوئٹے نے اس قصے میں نسلِ انسانی کے تمام تجربات سمو دیئے ہیں۔اقبال کا یہ تاثر بھی گوئٹے کی حکمت کی طرف ان کی توجہ کو نمایاں کرتا ہے کہ گوئٹے کے تخیل کی بے کرانی سے آشنا ہونے کے بعد مجھ پر اپنے تخیل کی تنگ دامانی منکشف ہوئی۔(4) اقبال واضح طور پر یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔اقبال اپنی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ:۔

"I confess I owe a great deal to Hegel, Goethe, Mirza Ghalib, Mirza Abdul Qadir Bedil and Wordsworth. The first two led me into the "inside" of things; the third and fourth taught me how to remain oriental in spirit and expression after having assimilated foreign ideals of poetry, and the last saved me from

atheism in my student days."(5)

انگریز شعراء اور انگریزی شاعری نے بھی اقبال کو متاثر کیا۔ خصوصاً انگریز رومانوی شعراء کا کلام اقبال کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے جیسا کہ ذکر ہوا ہے بانگِ درا کے پہلے حصے میں انگریز شعراء ایمرسن، ولیم کوپر، لانگ فیلو اور ٹینی سن کی نظموں سے ماخوذ کلام موجود ہے۔ ورڈز ورتھ کے بارے میں اقبال بتاتے ہیں کہ اس کے مطالعے نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔ انگریزی کے نامور شاعر ملٹن کے موضوعات اقبال کو متاثر نہیں کرتے لیکن اپنے مقصد سے اس کے خلوص کی اقبال بڑی قدر کرتے ہیں۔ اپنی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ کوئی شاعر اپنے مقصد میں اس سے زیادہ مخلص نہیں گزرا۔ اس کے بلیغ اسلوب کو جو جھوٹے دیوتاؤں کا ایک عظیم الشان حرم ہے۔ زمانے کے مفلوج ہاتھ کبھی چھو نہ سکیں گے۔(6) انیسویں صدی کے انگریز شاعر رابرٹ براؤننگ پر اقبال کا ایک تبصرہ تحسین اور تفہیم کا ایک خاص رنگ لیے ہوئے ہے۔ اپنی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ تمام فلسفیانہ غور وفکر کا حاصل یہ ہے کہ علم مطلق ناممکن ہے۔ انگریزی شاعر براؤننگ بڑی ہنر مندانہ دلیل کے ذریعے اس ''ناممکن'' سے ایک اخلاقی کام لیتا ہے۔ شاعر یہ درس دیتا ہے کہ انسانی علم کی بے یقینی، اخلاقی ترقی کی ایک ضروری شرط ہے۔ کیوں کہ کامل علم، انسانی اختیار کی آزادی کو ختم کر دے گا۔(7) اس ڈائری میں کانٹ، ہیگل اور نطشے میں اقبال کی دلچسپی کا سراغ بھی ملتا ہے اور افلاطون پر ارسطو کی تنقید کے پیچھے کار فرما ذہنیت سے بیزاری کا اظہار بھی۔ وہ جرمن مذہبی عالم اور مصلح مارٹن لوتھر کی توصیف کرتے ہیں اور اس کی تحریک اصلاح کے اثرات پر تو ان کی گہری نظر ہمیشہ رہی۔ اقبال نے یہ ڈائری 1910ء میں لکھی۔ اس وقت ان کی عمر اندازاً تیس برس سے کچھ اوپر تھی۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ ایک نوجوان کے جو اپنی تعلیم مکمل کر کے پیشہ وارانہ زندگی اور جدوجہد میں مصروف ہو، غور وفکر کے موضوعات کیا ہیں۔ اس ڈائری کے وسیلے سے ہم نوجوان اقبال کے ذہن میں جھانکنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے ہاں اخذ و قبولیت یا تحسین و تنقید کے لیے ایک مضبوط نظام ہمیشہ موجود رہا ہے۔

تاہم اس ڈائری میں اقبال نے ولندیزی فلسفی سپینوزہ کی تعریف جن الفاظ میں کی ہے وہ حدِ اعتدال سے بڑھے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ تاہم اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے کہ اقبال مغرب کے مخالف محض نہ تھے جہاں جہاں سے وہ متاثر ہوئے اس کا انہوں نے اعتراف کیا لیکن جہاں

انہوں نے مغرب سے اختلاف کیا ہے اس کی وجوہ موجود ہیں اور اسی لیے وہ بالکل اصولی معلوم ہوتا ہے۔

یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے اور یہ وضاحت ہمارے اصل موضوع سے بھی گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اقبال نے مغربی تاریخ کے مشاہیر کا گہرا مطالعہ کیا اور اس مطالعے سے کسی نہ کسی طور پر متاثر بھی ہوئے۔ تاہم اقبال غیر ملکی زبان و ادب، تاریخ اور تہذیب و تمدن کے یک طرفہ مطالعات کے نقصانات سے بھی پوری طرح آگاہ تھے۔ دسمبر 1910ء میں علی گڑھ میں اقبال نے ملتِ اسلامیہ کی عمرانی زندگی کی وضاحت میں جو خطبہ دیا اس کے بیشتر مباحث کا سراغ ان کی 1910ء کے وسطی مہینوں میں لکھی گئی ڈائری میں مل جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دسمبر 1910ء میں اقبال جب یہ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے تو بیشتر معاملات پر ان کی رائے اپنی واضح شکل اختیار کر چکی تھی۔ اس خطبے میں انہوں نے اپنی کمیونٹی کے تعلیمی حالات پر بھی گہری نظر ڈالی ہے اور اپنا تجزیہ پیش کیا ہے۔ وہ نوجوانوں کو اسلامی تہذیب و تمدن کے عقلی پس منظر کے بغیر محض مغربی تعلیم دینے کے نقصانات سے غافل نہیں۔ اس بحث میں وہ غیر ملکی ادبیات اور تاریخ و تہذیب کے پرجوش مطالعات اور ان کے اثرات و نتائج کو تبدیلی مذہب کے نتائج سے بھی زیادہ خطرناک قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"Our Youngman who is deplorably ignorant of the life-history of his own community, has to go to the great personalities of Western history for admiration and guidance. Intellectually he is a slave to the West, and consequently his soul is lacking in that healthy egoism which comes from a study of ones own history and classics. In our educational enterprise we have hardly realised the truth, which experience is now forcing upon us, that an undivided devotion to an alien culture is a king of imperceptible conversion to that culture, a conversion which may involve much more serious consequences

than conversion to a new religion."

''ہمارا نوجوان جو ابھی تک اپنی ملت کی تاریخ حیات سے افسوس ناک حد تک ناواقف ہے اپنے طرزِ عمل کو متعین کرنے کی خاطر رہنمائی حاصل کرنے کے لیے مغربی تاریخ کے مشاہیر کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ذہنی اعتبار سے وہ مغرب کا غلام ہے اور اسی وجہ سے اس کی روح صحت مندانہ خودداری سے عاری ہے۔ ایسی خودداری صرف اپنی ہی تاریخ اور ادبیات عالیہ کے مطالعے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اپنی تعلیمی جدوجہد میں آج ہم نے اس حقیقت کا، جس کا تلخ تجربہ ہم پر اپنا دباؤ بڑھاتا جا رہا ہے، بمشکل احساس کیا ہے کہ ایک غیر ملکی اور اجنبی تہذیب و تمدن کو بڑے پرجوش طریقے سے اپنائے رکھنا گویا غیر محسوس طریقے سے اس تہذیب و تمدن کا حلقہ بگوش ہونے کے مترادف ہے۔ ایسی حلقہ بگوشی کے نتائج تبدیلی مذہب کے نتائج سے بھی زیادہ خطرناک ہوتے ہیں۔''(8)

کلام اقبال کے حوالے سے ہم دیکھتے ہیں کہ مغرب کے نمائندہ اہل دانش مثلاً شوپن ہاور، آئن سٹائن، بائرن، نطشے، ہیگل، گوئٹے، برگساں، لینن اور کارل مارکس کا ذکر عموماً انسانی فکر کے کسی نہ کسی مثبت حوالے سے بھی آیا ہے جو یہ باور کراتا ہے کہ اقبال نہ صرف ان مفکرین کی طرف متوجہ تھے بلکہ ان کا زاویہ نگاہ بھی مخالفانہ نہیں، ہمدردانہ تھا۔ اسی طرح جب ہم تشکیل جدید کے مباحث میں حکمائے مغرب کے حوالے دیکھتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ فلسفی اقبال فکری طور پر مغرب سے کس طور منسلک ہے۔ ہر چند کہ اقبال کے مجموعی فکری نتائج، عمومی مغربی تفکر سے مختلف ہیں لیکن جیسا کہ ہم تشکیل جدید کے خطبات میں دیکھتے ہیں وہ جا بجا حکمائے مغرب کے افکار و نظریات کو اپنے استدلال کی تائید میں لاتے ہیں۔ یوں تو ان مغربی حکماء و فلاسفہ کی تعداد 83 کے قریب ہے جن کا خطبات میں کسی نہ کسی حوالے سے ذکر آیا ہے لیکن مباحث کے اعتبار سے رینے دیکارٹ، مارٹن لوتھر، کانٹ، آئن اسٹائن اور ہنری برگساں اہم تر ہیں اور اپنی اپنی فکر کے نمائندے بھی۔ حکیم آئن اسٹائن کے طبیعیاتی اصولوں اور برگساں کے نظریہ تغیر زمان سے تو اقبال تائید حاصل کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال نے دیکھا کہ رینے دیکارٹ نے فرد کو غلامی سے آزاد تو کرا لیا اور یوں گویا ریاضیاتی عقل اور محض مادیت کو فروغ دے کر مغرب کو عقلیت اور مادیت کی

مضبوط بنیاد بھی فراہم کردی۔ فکری اعتبار سے دیکارٹ کے اس کارنامے کی وقعت جو بھی ہو لیکن جب ہم اقبال کی تنقید مغرب کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ تنقید انہی نتائج پر استوار ہوتی ہے جو دیکارٹ (اور ان کے ہم خیال مفکرین) کی فکر نے مغرب میں پیدا کیے۔ اسی طرح وہ مارٹن لوتھر کے اس کارنامے کو تو سراہتے ہیں کہ اس نے کلیسائی آمریت کے بتوں کو پاش پاش کر دیا اور یوں مغرب کو مذہبی استبداد سے نجات دلائی، لیکن اس تغیر کے منطقی نتیجے کے طور پر جو وطنی، نسلی و لسانی قومیتیں وجود میں آ کر باہم برسر پیکار ہوئیں اور ان سے انسانیت کا مطمح نظر محدود ہو کر رہ گیا، اس پر اقبال تنقید کرتے ہیں۔ روسو کے بارے میں اقبال کا رویہ بھی اسی ضمن میں آتا ہے۔

یہ تو فلاسفہ و حکماء کی تحسین و اثر آفرینی کا ذکر تھا۔ اقبال من حیث المجموع، مغرب کی فکری مساعی کے معترف ہیں اور خاص طور پر مغرب کی جس چیز نے اقبال کو بے حد متاثر کیا وہ مغربی طبائع کی عمل پسندی ہے۔ اقبال مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں یہ اعتراف کرتے ہیں کہ:

> ''مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔''(9)

وہ مغربیوں کی حس واقعات کو بھی سراہتے ہیں کہ یوں تو ہر زندہ انسان مختلف قسم کے واقعات سے ہر وقت دوچار ہوتا رہتا ہے لیکن ان وقوع پذیر واقعات سے مثبت اور علمی نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت جس قدر مغربیوں میں ہے وہ مشرق کی تخیل پرست اقوام میں مفقود ہے۔ مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے۔ لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلسفہ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان

کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگ وبو وغیرہ کے لیے مختص حواس ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو حسِ ''واقعات'' کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعات گردوپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم میں سے کتنے ہیں، جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے حسِ واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظامِ قدرت کے پراسرار بطن سے واقعات پیدا ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے، مگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بہ نگاہ حیرت دیکھتے ہیں اپنے اندر حقائق ومعارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں ''حسِ واقعات'' اور اقوام عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی ''دماغ یافتہ'' فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہوسکتا ہو، انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہوکر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرثانی کریں۔'' (10)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ,فکر اقبال میں لکھتے ہیں کہ اقبال مغرب کے عیوب کے ساتھ ساتھ اس کی خوبیوں سے بھی بخوبی واقف اور ان کا مداح تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ مسلمان وہ خوبیاں اپنے اندر پیدا کریں۔ علم مومن کا گمشدہ مال ہے۔ علم جہاں سے بھی ملے، فرنگ میں ہو یا چین میں، مسلمان کو اس کی طرف اس طرح لپکنا چاہیے، جس طرح انسان بازیافتہ گمشدہ مال کی طرف لپکتا ہے۔ آگے چل کر ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ مغربی تہذیب مخصوص خوبیوں سے معراء نہ تھی۔ اس نے بہت کچھ پیدا کیا تھا جس کی ضرورت ملت اسلامیہ کو بھی تھی، لیکن مسلمانوں کی جو کیفیت تھی اس کو مدنظر نظر رکھتے ہوئے مغرب کی خوبیوں اور اس کے کمالات کا راگ ان کی ذہنی، معاشی اور تہذیبی زندگی کے لیے مفید نہ ہوسکتا تھا۔ علم وفن میں یورپ کے کمالات اقبال کی نظر سے اوجھل نہ تھے۔ مغرب

کے حاصل کردہ کمالات کچھ اسی نظریہ حیات کی بدولت تھے جسے اقبال اسلامی سمجھتا تھا لیکن دین سے بے تعلق ہونے کی وجہ سے مغرب ان قوتوں کا صحیح استعمال نہیں کر رہا تھا۔ اقبال چاہتا تھا کہ مغرب انسانیت کی تکمیل میں روحانیت کے عنصر کو بھی ترقی دے اور مسلمان مغرب کی کورانہ تقلید میں صورت پرست ہو کر روحِ حیات سے بیگانہ نہ ہو جائیں۔ اقبال کی خواہش تھی کہ علم وفن یورپ سے حاصل کرو لیکن روحانیت اور اخلاقیات کا جو سرمایہ تم کو اسلام نے عطا کیا ہے اس بیش بہا وراثت کی قدر کرو تا کہ تم شرق وغرب دونوں سے افضل اور مکمل تہذیب پیدا کر سکو۔ (11)

لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال ترکِ فرنگ کے داعی بھی ہیں۔ فرنگ یعنی مغربیوں کے مکر وفریب، منافقت، کمزور اقوام پر ظلم وتشدد اور حد درجہ حرص وہوس نے اقبال کو حکمتِ مغرب کے نتائج سے مایوس کر دیا جو حکمت خیر اور فلاح کا باعث نہ بنے وہ حکمت فرعونی ہے اور اقبال اس سے بے زار ہیں۔ وہ برملا اس حکمت فرعونی کے مظاہر سے مایوسی کا اظہار کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں کہ یہ تہذیب انجام کار برباد ہو کر رہے گی۔

تہذیب نوی کارگہ شیشہ گراں ہے
آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو
ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنا خام! وائے تمنائے خام

جب ہم اقبال کی تنقید مغرب کا لب ولہجہ دیکھتے ہیں تو اکثر اوقات اس کی تندی وتیزی ہمیں حیرت میں مبتلا کر دیتی ہے لیکن ایک بات ابھی سے طے کر لینی چاہیے اور وہ یہ کہ اقبال جو مغرب سے متاثر بھی ہیں، مغرب کی کس چیز کی مخالفت کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ وہ نہ تو مغربی علوم وفنون کے مخالف ہیں اور نہ ہی حاصل کردہ ترقیات کے، ان کی مخالفت بنیادی طور پر جدید مغربی تہذیب وتمدن کی راہ روی پر ہے اور یہ کہ ان کی مخالفت روحانیت سے انکار کے باعث جنم لینے والی فکری بے راہروی پر ہے۔ گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا اعتراض مغربی فکر کی بجائے اس سے اخذ شدہ نتائج اور ان نتائج کی بنیاد پر اختیار کیے جانے والے طرزِ عمل پر ہے۔ سادہ سی بات ہے کہ جو فکر انسان کو تخریب کی طرف لے جائے وہ انسانی نقطہ نظر سے مضر ہے۔ چنانچہ مغربی فکر بھی اقبال کی تنقید سے نہیں بچ سکی۔

تہذیب مغرب پر شدید اور دوٹوک تنقید کا یہ سلسلہ واضح طور پر تقریباً 1907ء سے شروع ہوتا ہے اور اقبال کے فکری ارتقاء کے ساتھ ساتھ نشو ونما پاتا ہوا آخر دم تک پوری شدت کے ساتھ جاری رہتا ہے۔ مزید بحث سے بیشتر دلچسپ ہوگا کہ 1907ء کے لب و لہجے اور 1938ء کے لب و لہجے کا موازنہ کرلیا جائے۔ قیام یورپ کے دوران اقبال نے مغربی قومیتوں کی استعماریت اور پست وطنیت اور ان سب کی پروردہ کمتر تہذیب کو ملاحظہ کرتے ہوئے اس پر اپنا ردعمل یوں ظاہر کیا تھا:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہوگا!
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ، ناپائیدار ہوگا

اس کے بعد دیکھئے کہ قریباً اکتیس برس بعد یکم جنوری 1938ء کو لاہور ریڈیو سے نشر ہونے والے سالِ نو کے پیغام میں اقبال کا لب و لہجہ کس قدر تند و تیز ہے۔

"The modern age prides itself on its progress in knowledge and its matchless scientific developments. No doubt, the pride is justified. To-day space and time are being annihilated and man is achieving amazing successes in unveiling the secrets of nature and harnessing its forces to his own service. But in spite of all these developments, the tyranny of imperialism struts abroad, covering its face in the masks of Democracy, nationalism, communism, fascism and heaven knows what else besides. Under these masks, in every corner of the earth, the spirit of freedom and the dignity of man are being trampled underfoot in a way of which not even the darkest period of human history presents a

parallel. The so-called statesmen to whom government and leadership of men was entrusted have proved demons of bloodshed, tyranny and oppression. The rulers whose duty it was to protect and cherish those ideals which go to form a higher humanity, to prevent man`s oppression of man and to elevate the moral and intellectual level of mankind, have, in their hunger for dominion and imperial possession, shed the blood of millions and reduced millions to servitude simply in order to pander to the greed and avarice of their own particular groups. After subjugating and establishing their dominion over weaker peoples, they have robbed them of their religions, their morals, of their cultural traditions and their literatures. Then they sowed division among them that they should shed one another's blood and go to sleep under the opiate of serfdom, so that the leech of imperialism might go on sucking their blood with out interruption.

As I look back on the year that has passed and as I look at the world in the midst of the New Year's rejoicings, it may be Abyssinia or Palestine, Spain or China, the same misery prevails in every corner of man's earthly home, and hundreds of thousands of men are being butchered mercilessly. Engines of destruction created by science are wiping out the great landmarks of man's cultural achievements. The government which are not themselves engaged in this drama of fire and

blood are sucking the blood of the weaker peoples ecomically. It is as if the day of doom had come upon the earth, in which each looks after the safety of his own skin, and in which no voice of human sympathy or fellowship is audible....... Only one unity is dependable, and that unity is the brotherhood of man, which is above race, nationality, colour or language, so long as this so-called democracy, this accorsed nationalism and this degraded imperialism are not shattered, so long as men do not demonstrate by their actions that they believe that the whole world is the family of God, so long as distinctions of race, colour and geographical nationalities are not wiped out completely, they will never be able to lead a happy and contented life and the beautiful ideals of liberty, equality and fraternity will never materialise.

''دورِ حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زبردست آزادی کے دیوتا ثابت ہوئے جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیس عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم کرنے

سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور علمی سطح کو بلند کریں۔ انہوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگان خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا، صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انہوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے لیے ان کے اخلاق، ان کے مذاہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دست تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خون ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔

جو سال گزر چکا ہے اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدان میں کمزوریوں کے خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا ہی میں یوم حشر آن پہنچا ہے۔ ہر شخص نفسی نفسی کہہ رہا ہے اور کسی دوسرے کے لیے محبت اور ہمدردی کی کوئی آواز سنائی نہیں دیتی...... بنی نوع انسان کی وحدت سے جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا۔ اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے۔'' (12)

اس اقتباس میں اقبال کے لب و لہجے کی شدت محسوس کی جا سکتی ہے۔ اقبال نے 1907ء

میں جس تہذیب کے خودکشی کرنے کی بات کی تھی، 1938ء میں اس تہذیب وتمدن کے ہاتھوں انسانیت کشی کا ذکر کر رہے ہیں۔ اس سارے فساد کی جڑ وہ:

- o　نام نہاد جمہوریت اور ناپاک قوم پرستی
- o　ذلیل ملوکیت
- o　جغرافیائی وطن پرستی اور
- o　رنگ و نسل کے اعتبارات کو قرار دے رہے ہیں۔

تاہم مغربی سیاست اور تہذیب وتمدن کے متعلق ان فکری نتائج تک تو اقبال جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، 1907ء کے اوائل میں ہی پہنچ چکے تھے، جب کہ انھیں یورپ کا قریب سے مشاہدہ و مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال میں لکھتے ہیں کہ:

> ''......اقبال کو یورپ میں رہنے، حکمت فرنگ سے گہرا تعلق پیدا کرنے اور اس کی تہذیب وتمدن کا براہ راست مشاہدہ کرنے سے طرح طرح کے فائدہ پہنچے۔ اقبال کی نظر آغاز ہی سے محققانہ تھی اس لیے اس کی زندگی میں مغرب کی کورانہ تقلید کا کوئی شائبہ پیدا نہ ہوسکتا تھا۔ اس نے یورپ کے سطحی جلوؤں کو بھی دیکھا، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس کے باطن پر بھی گہری نظر ڈالتا گیا۔ اس نے فرنگ میں علم و ہنر کے کمالات اور انسانی زندگی کے بہبود کے لیے ان کے مفادات کو بھی دیکھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس سے بھی آگاہ ہوگیا کہ اس کی تعمیر میں ایک خرابی کی صورت بھی مضمر ہے۔'' (13)

قیام یورپ کا دور نوجوان اقبال کے لیے مشاہدات میں تنوع کا دور ہے۔ اس دور میں ان کے سیاسی، معاشرتی اور ادبی افکار بھی دوررس تغیرات رونما ہوئے اور خود ان کے الفاظ میں یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ (14) سیاسی نظریات ہوں یا یورپ کا معاشرتی مطالعہ دونوں نے اقبال کا اپنے تمدن پر اعتبار مستحکم کیا۔ یورپی سیاست کا کھوکھلا پن اور ثقافت کی ناپائیداری کا ادراک اقبال کو اسلام کی طرف راغب کرتا ہے۔

قیام یورپ کے سہ سالہ دور میں اقبال نے مغربی اقوام کی سیاسی ترقی و عروج کے اسباب کا مطالعہ کیا جن کی وجہ سے انھیں ساری دنیا میں بالادستی حاصل ہوگئی تھی۔ اس مطالعے کا دوسرا رخ

مشرقی اقوام، خصوصاً بلاد اسلامیہ کے زوال و پسماندگی کی وجوہات معلوم کرنا تھا۔ اس مطالعے کے نتیجے میں اقبال پر مغربی استعمار کے وضع کردہ وہ حربے عیاں ہوئے جو اس نے اقوام مشرق کو غلام بنائے رکھنے کے لی اپنائے ہوئے تھے اور اقبال کے اپنے الفاظ میں:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن ہے اس کا وہ مذہب کا کفن ہے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

گویا اقبال نے بھانپ لیا کہ استعمار کا سب سے بڑا اور مؤثر حربہ وطنیت اور قومیت کا مغربی تصور تھا۔ اقبال دیکھ چکے تھے کہ مغربی استعمار نے اس حربے سے مشرقی اور اسلامی ملکوں کے حصے بخرے کر کے انھیں آپس میں برسرپیکار کر دیا۔ اس مشاہدے سے وہ جغرافیائی حد بندی یا نسل، رنگ کی بنیاد پر وجود میں آنے والے وطن کے تصور سے متنفر ہو گئے لیکن مغربی سیاست و ریاست اور تہذیب و تمدن کی بنیادیں چونکہ انہی اعتبارات پر استوار تھیں اس لیے یہ سب اقبال کی مخالفانہ تنقید کی زد میں آتے ہیں۔

مغرب زدگی سے تو اقبال ہمیشہ محفوظ رہے نہ تو وہ یورپ جانے سے پہلے مغربی تمدن سے مرعوب تھے اور نہ ہی یورپ جا کر اور وہاں سے واپس آ کر مرعوب ہوئے۔ اس کے برعکس ان کی تنقید مغرب شدید صورت میں اس لیے سامنے آئی کہ انہوں نے مغربی معاشرے کے احوال کو قریب سے دیکھ کر یہ اندازہ لگا لیا تھا کہ اس معاشرے کی بنیادیں کھوکھلی اور بے مایہ ہیں۔ انہوں نے دیکھ لیا تھا کہ صنعتی انقلاب نے احساس مروت کو کچل کر رکھ دیا ہے۔ مادہ انسان کو بہت کچھ دیتا ہے لیکن یہ اندھی مادیت انسان سے صرف انسان کو چھین لیتی ہے۔ اقبال نے دیکھا کہ یورپ میں صنعتی ترقی نے ایک نئی اخلاقیات کو جنم دیا اور وہ نئی اخلاقیات نفسانفسی کی اخلاقیات تھی۔ اس اخلاقیات نے معاشرتی سطح پر جہاں ماں باپ، بیٹے، بہن اور بیوی کے رشتے کو عملاً صنعت و حرفت کے کارکن بنا رکھ دیا اور ان کے مابین جو رشتہ اخوت و مروت کا تھا اسے خالصتاً مفادات کی تحویل میں دے دیا وہاں بین الاقوامی سطح پر استحصال اور نو آبادیاتی لوٹ کھسوٹ کے رجحانات پروان چڑھائے اور یہ رجحانات اپنی دوسری صورتوں میں آج تک کارفرما ہیں۔ اقبال کی تنقید انہی

امورور جحانات کے خلاف ہے۔ اقبال انسان دوست مفکر ہے اس لیے وہ انسان کو نقصان پہنچانے والی ہر شے، ہر فکر کی مخالفت کرتا ہے۔

فکری سطح پر انھوں نے ایک نمایاں وار ان افلاطونی افکار پر کیا جنھوں نے مسلم تفکر کو بگاڑنے کی سعی کی تھی۔ اس زد میں تصوف بھی آیا اور شعر و ادبیات بھی لیکن اقبال کا بنیادی مؤقف یہ تھا کہ ہر نظریے، ہر فن، ہر طریق کار غرض ہر شے کو حیات بخش اور جماعت ساز ہونا چاہیے اور اس حیات بخشی اور جماعت سازی کی بنیادیں ایسی ہوں جو کہ ایک اجتماعی انسانی نصب العین کو پیدا کر سکیں۔ اقبال نے مارٹن لوتھر کی تحریک اصلاح اور روسو کی تحریک آزادی افکار جیسی مثبت تحریکوں کے گہرے مشاہدے و مطالعے اور ان تحریکوں کے بعض منفی اثرات کے حوالے سے یہ اخذ کیا کہ جب ہم برائی کو رد کرتے اور ناانصافی کی تکذیب کرتے ہیں تو یہ رد اور تکذیب اور نفی ہمیں مثبت بنیادوں پر ہی کرنی چاہیے۔ یہی روح ہے اقبال کی تنقید مغرب کی یعنی اس مخالفت اور رد کی تہہ میں جذبہ ہمدردی اور بہتری پیدا کرنے کا ہے۔ بایں ہمہ، یورپ کے حالات نے اقبال کو باور کرایا کہ فکری سطح پر دیکارٹ، مذہبی سطح پر لوتھر اور معاشرتی و سیاسی سطح پر روسو کے مثبت کام نے جس عمارت کی تعمیر کے لیے راستہ صاف کیا وہ بے بنیاد تھی۔ لہٰذا اقبال نے اپنی آنکھوں سے اس کی تخریب کو دیکھا اور اس کے انہدام کی مزید پیش گوئیاں بھی کیں۔

اپنے کلام میں اقبال تنقید مغرب کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ یہ تنقید تو اس تواتر اور شدت سے ہوتی ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جیسا متوازن فکر اقبال شناس بھی یہ کہہ اٹھتا ہے کہ اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر مخالفانہ تنقید ہی ملتی ہے اور یہ مخالفت اس کے رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا و بے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔(15) ڈاکٹر موصوف کا یہ تاثر اس حد تک تو درست ہے کہ اقبال مغرب پر ضرب رسید کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایسا وہ مغرب کی خوبیوں کو نظر انداز کر کے کرتے ہیں۔ بال جبریل کے حوالے سے ان کی تنقید مغرب کے چند نمونے ملاحظہ کرتے ہیں اور آگے بڑھتے ہیں:

گو اس کی خدائی میں مہاجن کا بھی ہے ہاتھ
دنیا تو سمجھتی ہے فرنگی کو خداوند!

بسا اوقات یہ اصولی تنقید مغرب و مشرق دونوں پر محیط ہوتی ہے:

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے مے خانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا!

اور

لبالب شیشہ تہذیب حاضر ہے مئے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ الا
دبا رکھا ہے اس کو زخمہ ور کی تیز دستی نے
بہت نیچے سروں میں ہے ابھی یورپ کا واویلا

اور پھر یہ شعر

فرنگی شیشہ گر کے فن سے پتھر ہو گئے پانی
مری اکسیر نے شیشے کو بخشی سختی خارا

اور پھر ساتھ ہی اس اعتماد کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ:

رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے ید بیضا!

پھر یہ شعر

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

اور لندن میں لکھے یہ شعر

گرچہ ہے دلکشا بہت حسن فرنگ کی بہار
طائرک بلند بال دانہ و دام سے گزر!

پھر یہ شعر

وہ آنکھ کہ ہے سرمہ افرنگ سے روشن
پُرکار و سخن ساز ہے! نمناک نہیں ہے!

پھر قرطبہ میں لکھے یہ اشعار

مجھے تہذیب حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے ، باطن میں گرفتاری

یہ دعا کہ

تو اے مولائے یثربؐ آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی ، میرا ایماں ہے زناری!

اور

خیرہ کر نہ سکا مجھے جلوہ دانش افرنگ
سرمہ ہے مری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

پھر یہ شعر

مے خانہ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اوّل ، دیتے ہیں شراب آخر!

اور فرانس میں لکھے یہ شعر

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام! وائے تمنائے خام

پھر آگے چل کر جاوید کے نام لندن سے لکھتے ہیں کہ:

اٹھا نہ شیشہ گراں فرنگ کے احساں
سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

بال جبریل کے آخر میں 'یورپ' عنوان کی نظم ہے، اس میں لکھتے ہیں:

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سودخوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زور پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح
دیکھئے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ!

'ضرب کلیم' میں 'مغربی تہذیب' کے زیرِ عنوان ملاحظہ کیجیے :

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف!
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف!

ضرب کلیم تو ہے ہی دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ۔ سو یہاں تنقید کا رنگ و آہنگ شدید ترین ہے۔ ضرب کلیم میں سیاسیات مشرق و مغرب کا مستقل عنوان بھی قائم ہے۔ اس عنوان کے تحت کل سینتیس نظمیں ہیں۔ ان نظموں میں سیاسیات مغرب کی حیلہ گری، انسانیت سوزی اور مکر و فریب کو نمایاں کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اقبال فکر مغرب کی روش کو بدلنے کے لیے 'ضرب کلیم' کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور اس کے لیے ان کا پیغام 'ضرب کلیم' کے سرورق پر ہی رقم ہے کہ:

خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

تاہم تنقید مغرب کا مطالعہ کرتے وقت اقبال کا اشتراکی تحریک سے متعلق رویہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ وہ اشتراکیت کی تحریک کو بھی مغربی تمدن و سیاست کے خلاف ایک ردعمل خیال کرتے ہیں۔ وہ اشتراکی تحریک کی خوبیوں اور خامیوں دونوں پر نظر رکھتے ہیں۔ دراصل اشتراکی تحریک کے بارے میں اقبال کے مؤقف اور تاثر کو سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں ان کے ردعمل کے بغیر سمجھا نہیں جا سکتا۔ سرمایہ دارانہ حکمت اور استدلال کو اقبال، قیصری، پرویزی، سلطانی، سرمایہ داری یا حکمت فرعونی قرار دیتے ہیں۔ اقبال اس حکمت فرعونی سے مایوس ہیں۔ اقبال کے بارے میں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ وہ سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ہر آواز کو توجہ سے سنتے ہیں۔ پیام مشرق 1923ء کو منظر عام پر آئی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب روس میں اشتراکی انقلاب برپا ہوئے چند ہی برس گزرے تھے۔ کسی بھی بڑے انقلاب کے تجزیے، مطالعے اور اس پر تبصرے کے لیے چند برس کی کارگزاری ناکافی ہوتی ہے لیکن سرمایہ دارانہ نظام اور کلیسائی آمریت کے خلاف ایک مضبوط و موثر آواز اور تحریک کے طور پر اقبال اشتراکی انقلاب اور اس کے متعلقات پر تبصرہ کرتے ہوئے خاصا پر جوش رویہ اختیار کرتے ہیں۔ اس ضمن میں پیام مشرق کے حصہ 'نقش فرنگ' کی چند منظومات ہمیں بطور خاص متوجہ کرتی ہیں۔

پہلی نظم محاورہ مابین حکیم فرانسوی اگسٹس کومٹ و مردِ مزدور ہے، اس میں فرانسیسی فلسفی بندہ مزدور کو باور کرانے کی کوشش کر رہا ہے کہ نظام عالم ایک فطری تقسیم کار کے مطابق چل رہا ہے۔ دماغ کا کام سوچنا، جبکہ پاؤں کا کام زمین پر گھسنا ہے۔ ایک اگر کام بتانے والا ہے تو دوسرا کام کرنے والا۔ اس تعلیم یا فلسفے پر مردِ مزدور کا ردِ عمل بڑا شدید اور برملا ہے۔ وہ راضی برضا رہنے کی تعلیم کو ٹھکرا دیتا ہے۔ وہ کوہکن کے مقابلے میں پرویز کو رد کر دیتا ہے۔ یاد رہے کہ کوہکن اگر محنت کا استعارہ ہے تو پرویز سرمایہ دارانہ نظام کی علامت۔ مزدور سرمایہ دار کو زمین کا بوجھ قرار دے کر کہتا ہے کہ اسے کھانے اور سونے یعنی دوسروں کی محنت سے مزا اڑانے کے سوا کوئی کام نہیں۔

بدوشِ زمیں، بار، سرمایہ دار
ندارد گزشت از خور و خواب کار

اقبال اس نظم میں ''محنت'' کو ایک قدر کے طور پر اجاگر کرتے ہوئے مردِ مزدور کی عظمت کو نمایاں کر رہے ہیں۔ پیامِ مشرق کے اس حصے میں ایک اور نظم بعنوان ''موسیو لینن اور قیصر ولیم'' بھی قابل توجہ ہے۔ یہاں لینن کہتا ہے کہ مدتیں گزر گئیں کہ آدم قیصر وکلیسا کے حلقہ دام کا اس طرح سے اسیر ہے کہ جیسے دانہ تہ سنگ ہو۔ یعنی گندم کا دانہ چکی کے دو پاٹوں کے بیچ پس رہا ہو۔ لینن قیصر کو متوجہ کرتا ہے کہ اب اس غلام نے ردائے پیر کلیسا اور قبائے سلطان جلا دی ہے اور شرار آتش جمہور نے پرانے اور فرسودہ نظام کو جلا کر راکھ کر دیا ہے اس کے جواب میں قیصر ولیم کا تبصرہ اس تاثر پر مبنی ہے کہ ''تاج کئی'' اگر عوام بھی پہن لیں تب بھی اس شہنشاہی و قیصری کے ہنگامے وہی رہتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ اقتدار کی ہوس اپنی غارت گری، صورت بدل کر بھی جاری رکھتی ہے۔ اس تاثر کو اقبال نے بال جبریل کی ایک غزل میں بڑے بلیغ انداز میں نظم کیا ہے۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!

پیامِ مشرق کی نظم ''قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور'' تو اقبال کی اس موضوع پر دلچسپی کی ایک نہایت عمدہ مثال قرار دی جا سکتی ہے۔ اقبال کی سیاسی و عمرانی فکر کا ایک اہم تر پہلو یہ ہے کہ وہ سرمایہ دارانہ نظام اور روش کو جملہ سیاسی و عمرانی مصائب و معائب کی جڑ خیال کرتے ہیں۔ ان کا اردو فارسی کلام اسی سلطانی، پرویزی، قیصری اور فرعونی کے خلاف صدائے احتجاج ہے۔ اپنی اس

نظم میں اقبال نے سرمایہ دارانہ حیلہ گری اور حکمت فرعونی کو بڑے سادہ اور دلچسپ انداز میں بے نقاب کیا ہے۔ سرمایہ دار بڑے معصومانہ انداز میں اپنے ''معاہدہ عمرانی'' کی لازمی شرائط بیان کر رہا ہے کہ دیکھو! آہن گری کے کارخانے کا شور شرابا میرے لیے اور کلیسا کے پیانو کی مدھر آواز تیرے لیے ہے۔ وہ درخت کہ جس پر حاکم ٹیکس لگاتا ہے میرا جبکہ باغ بہشت، سدرہ اور طوبا تیرے لیے ہے۔ یہ تلخ پانی کہ جس سے سر میں درد ہو جاتا ہے میرا، جبکہ آدم وحوا کی شراب پاک تیرے لیے ہے۔ یہ مرغابی، تیتر اور کبوتر میرے لیے جبکہ ظلِ ہما اور شہپر عنقا تیرے لیے ہے غرض اس زمین پر اور اس کے پیٹ میں جو کچھ بھی ہے وہ میرا اور زمین سے لے کر عرش معلیٰ تک جو کچھ بھی ہے وہ تیرے لیے ہے۔ اس سے اگلی نظم نوائے مزدور میں مزدور اس معاہدہ عمرانی کو تار تار کرنے کے عزم کا اظہار کر رہا ہے۔ مزدور برملا اعلان کرتا ہے کہ اسے اپنے زیاں کا احساس اور شعور ہے۔ وہ جانتا ہے کہ ناکردہ کار سرمایہ دار کا لباس حریر کھدر پوش محنت کش کی مشقت کا ثمر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کلیسا میرے خون کو چوس چوس کر جونک کی طرح پھولا ہوا ہے جبکہ دستِ سلطنت میرے ہی بازو کی قوت سے ہر شے پر متصرف ہے۔ یہاں مزدور شیشہ گداز شراب پیالے میں ڈالنے کا آرزومند ہے۔ وہ پرانے مے کدے کی بنیاد منہدم کر کے ساقی اور مے خانے کو نظام تازہ دینا چاہتا ہے۔ اسے یہ شعور بھی ہے کہ نظام تازہ کو ثبات دینے کے لیے رہزنانِ چمن سے گلِ لالہ کا انتقام لینا نہایت ضروری ہے۔

قیصر وکلیسا کی مذمت، مزدور و کسان کی عظمت اور محنت کی بطور ایک معاشی قدر اہمیت اور فوقیت کا بیان اقبال کو اشتراکی ثابت نہیں کرتا۔ تاہم اشتراکیت کا بطور ایک سیاسی و معاشی تحریک کے مطالعہ اقبال کا ایک اہم اور دلچسپ موضوع ہے۔ جاوید نامہ میں فلک عطارد کی منظومات کے عنوانات سے بھی اقبال کی اس موضوع سے حد درجہ دلچسپی کا اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ 'اشتراک وملوکیت' کے زیر عنوان نظم میں اقبال نے اشتراکی فلسفے کی اساس مساوات شکم وملوکیت کی اساس بدن کی فربہی کے تناظر میں دونوں کو یزداں ناشناس اور آدم فریب نظام قرار دیا ہے۔ جاوید نامہ کے اس مقام پر پیغام افغانی با ملتِ روسیہ کو اشتراکیت کے بارے میں اقبال کے تاثر، تبصرے اور تجزیے کی کلید خیال کرنا چاہیے، ملت روسیہ کے نام اس پیغام میں اقبال ملت روسیہ کو لا سے آگے بڑھ کر الا تک آنے کی طرف متوجہ کرتے ہوئے اس ملت کے کردار وعمل کو سراہتے ہیں اور ساتھ ہی اس

ملت کو قرآن سے رہنمائی حاصل کرنے کی دعوت بھی دیتے ہیں۔ یہاں اقبال جمال الدین افغانی کی زبانی قرآن کو جہاں ایک طرف سرمایہ دار کے لیے موت کا پیغام قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف قرآن کو دستگیر بندہ بے ساز و برگ کہتے ہوئے اشتراکیوں کو قرآن سے معنوی اور عملی اشتراک کی دعوت دیتے نظر آتے ہیں۔

اشتراکیت کے متعلق اقبال کا زاویہ نگاہ سمجھنے کے لیے بال جبریل کی تین مسلسل نظموں کا مطالعہ بھی بے حد دلچسپ ہے۔ پہلی نظم ہے "لینن خدا کے حضور" ملاحظہ فرمائیے کہ اقبال نے کارل مارکس کے فلسفے کے شارح، کمیونزم کے بانی اور پہلی کمیونسٹ مملکت کے پہلے صدر کو خدا تعالیٰ کے حضور لا کھڑا کیا ہے۔ اس پوری نظم میں لینن بڑی دل سوزی کے ساتھ سرمایہ پرستی کے استبداد کی تفصیلات عرض کرتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نظامِ عالم کو جس قدر "سرمایہ پرستی" نے غارت کیا ہے اس قدر غارت گری کسی دوسرے نظامِ معاش کے حصے میں نہیں آئی اور آج بھی انسانیت جس بے رحم پیر تلے دبی سسک رہی ہے وہ سرمایہ پرستی ہی کا پاؤں ہے لینن کے ساتھ اقبال کی ہمدردانہ دلچسپی کا باعث دونوں کا سرمایہ پرستی کے احوال و نتائج سے بیزار ہونا ہے۔ اقبال کی زبان سے لینن کی خدا کے حضور عرض داشت کے یہ مقامات دیکھئے:

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس

کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

اور اس ساری عرض داشت کا محور لینن کا یہ سوال ہے کہ:

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات!

اقبال اس دلچسپ، اثر انگیز اور معنی خیز نظم کے بعد فرشتوں کا گیت رقم کرتے ہیں۔ یہ پورا گیت پڑھنے کے لائق ہے۔ یہ شعر دیکھیے:

خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردش صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی
دانش و دین و علم و فن بندگی ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی

اور اس کے بعد اقبال ''فرمان خدا، فرشتوں سے'' رقم کرتے ہیں۔ یہ نظم اپنے رنگ و آہنگ کی شدت کے اعتبار سے بے حد معنی خیز ہے۔

فرمان خدا (فرشتوں سے)

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیران کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
حق رابسجودے صنماں رابطوافے
بہتر ہے چراغ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مر مر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیب نوی کارگہ شیشہ گراں ہے
آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

اشتراکیت کی تحریک پر اقبال کے انتقاد میں حد درجہ شدت نہیں پائی جاتی لیکن اشتراکی تفکر کے ''لا'' کی منزل سے آگے بڑھ کر ''الا اللہ'' تک پہنچنے سے گریز نے اقبال کو باور کرادیا تھا کہ بالآخر یہ تحریک مغربی استعمار کے مقابل ایک مؤثر و متحارب قوت کے طور پر ٹھہر نہ پائے گی۔ ''ضربِ کلیم'' کی نظم ''لا والا'' میں بھی اقبال اسی نقطے کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

نہاد زندگی میں ابتداء لا انتہا الا
پیام موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ!
وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی!
یقین جانو ہوا لب ریز اس ملت کا پیمانہ!

اسی تناظر میں اقبال کو یقین چلا تھا کہ بالآخر حتمی معرکہ مغربی استعمار کہ ڈاکٹر علی شریعتی جسے ''استعمار سفید'' کہتے ہیں، اور اسلام کے مابین ہوگا ''ارمغان حجاز (اردو) کی نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ کا مرکزی نقطہ یہی تصور ہے یعنی یہ کہ ''ابلیسی نظام'' کے لیے اصل خطرہ اشتراکیت نہیں، اسلام ہے۔ نظم میں شیطان کا تیسرا مشیر اسے کارل مارکس اور اس کی نظریاتی تحریک کی طرف متوجہ کرتا ہے:

وہ کلیم بے تجلی! وہ مسیح بے صلیب!
نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب!

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روز حساب!

ابلیس کا پانچواں مشیر اسی تسلسل میں اپنے خدشات کا اظہار کرتا ہے:

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روح مزدک کا بروز
ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار
زاغ دشتی ہو رہا ہے ہمسر شاہین و چرخ
کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاج روزگار

یہی پانچواں مشیر اشتراکیت کی تحریک کو ابلیسی نظام کے لیے ''فتنہ فردا'' خیال کرتے ہوئے فریاد کناں ہے:

چھا گئی آشفتہ ہو کر وسعت افلاک پر
جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشتِ غبار
فتنہ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج
کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا! وہ جہاں زیرو زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

ابلیس اپنے مشیروں کو جواب دیتے ہوئے اشتراکی تحریک کے بارے میں ان کے ''خدشات'' کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے انھیں یقین دلاتا ہے کہ دست فطرت نے جن گریبانوں کو چاک کیا ہے وہ مزدکی منطق کی سوزن سے رفو ہونے والے نہیں، وہ بڑے فخر سے اپنے اس اعتماد کا اعلان کرتا ہے کہ:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو

ابلیس اپنی مجلس شوریٰ کے روبرو ابلیسی نظام کے لیے اشتراکیت کی بجائے اسلام کو فتنہ فردا قرار دیتا ہے۔

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرار آرزو
جانتا ہے، جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنہ فردا نہیں ، اسلام نہیں

ابلیس اپنے مشیروں کو متوجہ کرتا ہے کہ ہر چند امت مسلمہ حامل قرآن نہیں رہی، بندہ مومن نے بھی سرمایہ داری کو اپنا دین بنا رکھا ہے، مشرق کی تاریک فضاؤں میں پیران حرم کی آستینیں ید بیضا سے محروم ہیں لیکن پھر بھی ابلیس متوجہ کرتا ہے کہ عصرِ حاضر کے تقاضوں سے یہ خوف بڑھتا جا رہا ہے۔ شرح پیغمبرﷺ آشکارانہ ہو جائے۔ پھر وہ اس تصور ہی سے مضطرب ہو کر چیختا ہے:

الحذر آئین پیغمبرؐ سے سو بار الحذر
حافظ ناموس زن، مرد آزما، مرد آفریں

اس اضطراری چیخ کے بعد ابلیس آئین پیغمبرﷺ کی چار نمایاں خوبیوں کی طرف اشارہ کرتا ہے:

اوّل: ہر طرح کی غلامی کا انقطاع

موت کا پیغام ہر نوع غلامی کے لیے

دوم: مساوات

نے کوئی فغفور و خاقاں، نے فقیر رہ نشیں

سوم: دولت کی منصفانہ تقسیم، سود کی ممانعت

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

چہارم: زمین اللہ کی ملکیت ہے

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں!

ان خوبیوں کے بیان کے بعد ابلیس اپنے مشیروں کو اس امت کو خوابیدہ اور غافل رکھنے کے قریباً سترہ طریقے بتاتا ہے۔ اس کا اپنے مشیروں کے لیے فرمان یہ ہے:

ہے یہی بہتر الٰہیات میں الجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے

اور یہ کہ

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے

دراصل اقبال کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اشتراکیت کا انقلاب ملوکیت اور سرمایہ دارانہ استبداد کا خاتمہ تو کر دے گا لیکن خود اشتراکیت کو استبداد میں تبدیل ہونے سے کون بچا سکے گا۔ انہوں نے اشتراکی انقلاب کو فرسودہ طریقوں سے زمانے کے بیزاری سے تعبیر کیا۔(16) اور اس کے کلیساؤں کے لات و منات توڑ ڈالنے والے کردار کو سراہا۔(17) لیکن اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کو قرآن میں غوطہ زن ہونے کی دعوت بھی دی۔

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

یہاں قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ اقبال مجموعی طور پر اشتراکیت و ملوکیت دونوں سے متعدد وجوہ کی بنا پر مایوس نظر آتے ہیں۔ وہ ''جاوید نامہ'' کی نظم ''اشتراک و ملوکیت'' میں دونوں سے بیزاری کا برملا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آن را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج!
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل!

اقبال سیاسیات افرنگ پر کڑا انتقاد کرتے ہوئے اس پورے نظام کو ابلیسی قرار دے کر ناقص ٹھہراتے ہیں۔

تری حریف ہے یارب سیاست افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

(سیاست فرنگ)

فکرا فرنگ کو ابلیسی قرار دے کر ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام بھی رقم کیا ہے۔

فکر عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو

افغانستان کے بارے میں ابلیس کا یہ فرمان دیکھئے:

افغانیوں کی غیر دین کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو

اقوام مغرب نے اپنے طرز زندگی کو محفوظ و مامون بنانے کے لیے مسلم دنیا پر اپنے پے در پے محاربوں کا آغاز کر دیا ہے تو اس نے یہ آغاز بھی خانہ جنگیوں کے ستائے ہوئے ایک ایسے مسلمان ملک سے کیا جس کا واحد قصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کے سادہ سیدھے اور قدرے اکھڑ مزاج لوگ ملا کے سکھائے اور بتائے ہوئے اسلام پر من وعن عمل کرتے ہوئے اپنے لیے ایک طرزِ زندگی تشکیل دینے کی سعی کر رہے تھے۔ اگرچہ افغانستان کے علماء کا تصور دین مقامی رسم ورواج کے دباؤ سے آزادی حاصل نہیں کر پا رہا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی آزادی کے لیے بڑا وقت اور دانش صرف ہوتی ہے۔ افغانستان کے روایتی ملاؤں کے پاس نہ تو ایسی تعلیم و تربیت اور فہم و دانش تھی اور نہ ہی وقت کیوں کہ ''ابلیسی نظام'' نے انھیں بالواسطہ حکمت عملی سے وقت کی ایک بند سرنگ میں گھیر لیا تھا۔ ایسے میں مزاج خانقاہی میں تبدیلی آنا ممکن نہ تھا۔ ان سادہ دلوں کو فوری حملے کا نشانہ بنایا گیا۔ ان کے بعد عراق میں عربوں کو نشانہ بنایا گیا اور اب نئے شکار کی طرف دیکھا جا رہا ہے۔ مغربی اقوام کی جنگجویانہ منطق، وسیع بربادی برپا کرنے والے اسلحہ کی دلیل اور ہر اس طرز زندگی کو مٹا دینے کی آرزو جسے وہ اپنے لیے خطرناک تصور کر لیں (اور اس کے لیے انہوں نے دہشت گردی کی اصطلاح وضع کی ہے) اپنی کارگزاری دکھا رہی ہے۔ اقوام مغرب کے اس طرز

عمل نے اس سوال کو دنیا کا سب سے بڑا سوال بنا رکھا ہے کہ ''کیا بے پناہ طاقت کو کسی آفاقی اخلاقی نظم وضبط کا پابند ہونا چاہیے؟'' اقوام مغرب کا فیصلہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہیں، بے پناہ طاقت کے لیے اخلاقی نظم وضبط کی آنکھ بے معنی ہے، طاقت کا دیو دماغ سے نہیں اپنے شکم سے سوچتا، اپنی حرص سے فیصلے کرتا اور اپنی بے مہار جبلت کے مظاہر کو انصاف کا نام دے ڈالتا ہے۔ اقوامِ مغرب نے اپنی نو تشکیل لغت میں اندھے انتقام کا نام ''انصاف'' رکھا ہے اور وہ مصر ہیں کہ اس انصاف کا مظاہرہ وہ دنیا بھر کے مسلم ممالک میں کر کے ہی دم لیں گے۔ تہذیبوں کا طالب علم حیرت سے پاگل ہوا جاتا ہے۔ جب وہ اکیسویں صدی کے آغاز میں انسان کا وہی طرزِ عمل دیکھتا ہے جو پتھر کے زمانے میں تھا یعنی طاقتور کا اضطراری عمل وردعمل ہی انصاف ہے۔ طاقتور جس شے سے خطرہ محسوس کرے اسے تہس نہس کر دے، جس شے کی ضرورت محسوس کرے اسے اپنے تصرف میں لے آئے اور جس شے کو بے ضرورت خیال کرے اسے تہہ وبالا کر دے۔

اس سوال کا جواب کون دے گا کہ مغرب صدیوں کے سفر کے بعد جب کہ شاندار علمی فتوحات کا زریں تاج اس کے سر پر چمک رہا ہے اپنی روح سے لے کر اپنے عمل تک آج بھی اسی قدر وحشی، بے رحم اور سفاک ہے جس قدر صدیوں پہلے تھا، کیا وجہ ہے کہ مغرب کا انسان اپنے اندر کی سفاکی، بے رحمی اور خود غرضی کو فتح کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا؟

مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (1936ء) میں تو اقبال کی تنقید مغرب انتہائی شدید ہے۔ مثنوی کے مرکزی موضوع میں اقبال مغربی اقوام کے خود غرضانہ، جنگجویانہ اور اسلحہ بند طرزِ عمل پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے اقوامِ مشرق کو بیدار اور بے حسی و بے عملی ترک کرنے کا درس دیتے ہیں۔

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
پس چہ باید اے اقوام مشرق
باز روشن می شود ایام شرق

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

علم اشیاء خاک مارا کیمیاست
آہ! در افرنگ تاثیرش جداست
عقل و فکرش بے عیار خوب و زشت
چشم او بے نم دل او سنگ و خشت
دانش افرنگیاں تیغے بدوش
در ہلاک نوع انساں سخت کوش (18)

حواشی/حوالے

1- مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی (لاہور: آئینہ ادب، بار دوم 1988ء) ص 281,280

2- Parables

To explain the deepest truths of life in the form of homely parables requires extraordinary genius. Shakespeare, Maulana Rum (Jalaluddin) and Jesus Christ are probably the only illustrations of this type of genius; Stary Reflections, Muhammad Iqbal,Edited by Dr.Javid Iqbal (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Third Edition, 2006) P:54

3- Shakespeare and Goethe

Both Shakespeare and Goethe rethink the Divine thought of Creation. There is, however, one important difference between them. The realist Englishmen rethinks the individual; the Idealist German, the universal. His Faust is a seeming individual only. In reality, he is humanity individualised; Stary Reflections, Muhammad Iqbal,P:130

4- The Discovery

Our soul discover itself when we come into contact with a great mind. It is not until I had realised the Infinitude of Goethe's imagination that I discovered the narrow breath of my own; Stary Reflections, Muhammad Iqbal,P:16

5- Stary Reflections, Muhammad Iqbal,P:53

6- "..... There is, however, one thing in Milton. No poet has been more serious about his task than him. His style - a gigantic architecture consecrated to false deities - will always stand untouched by the palsied hand of time."; Stary Reflections, Muhammad Iqbal,P:67

7- شذرات فکر اقبال، محمد اقبال، اردو مترجم ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال (لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم، 1983) ص 171

The result of all philosophical thought is that absolute knowledge is an impossibility. The poet Browning turns this impossibility to

ethical use by a very ingenious argument. The uncertainty of human knowledge, teaches the poet, is a necessary condition of moral growth; since complete knowledge will destroy the liberty of human choice; Stary Reflections, Muhammad Iqbal,P:142

8- Discourses of Iqbal P:60

-8 ملت اسلامیہ، ایک عمرانی مطالعہ، ص 38,39

-9 دیباچہ مثنوی اسرار خودی، مقالات اقبال، ص197

-10 دیباچہ مثنوی اسرار خودی، مقالات اقبال، 198,197

-11 فکر اقبال، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (لاہور: بزم اقبال، طبع پنجم، 1983ء) ص177 اور 186,187

12- New year message, broadcast on January 1938, Speeches, Writings and Statements of Iqbal, Compiled by Latif Ahmad Sherwani (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 3rd. Edition 1977) P: 249,250,251

-12 حرف اقبال، 219,218,217

-13 فکر اقبال، ص52-53

-14 خط بنام وحید احمد مسعود، مدیر نقیب بدایوں، محررہ 7 ستمبر، 1921ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم)، ص271، مرتبہ مظفر حسین برنی

-15 فکر اقبال، ص160

-16 نظم اشتراکیت، ضرب کلیم

-17 نظم بلشویک روس، ضرب کلیم

-18 مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ص56-57

٦

حضرتِ انسان اور اقبال

اقبال کی علمی توجہ، تحقیق اور تعبیر کا بنیادی موضوع حضرت انسان ہے۔ اقبال کے نظام فلسفہ کے اساسی عناصر یعنی خودی اور بے خودی انسان کی حیثیت، دائرہ کار، اختیار اور علم، عمل اور ارادے کی حدود اور ان کے ہمہ پہلو نتائج سے متعلق نوع بہنوع مباحث کی طرف اشارے کرتے ہیں۔ کلیات اقبال اُردو کی آخری نظم (ارمغان حجاز اُردو) کا عنوان ''حضرت انسان'' ہے اور یہ معنی خیز نظم اس سوال پر تمام ہوتی ہے کہ

اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے
میرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے؟

شعر سوال کے لیے ایک موزوں میڈیم ہے۔ شعر میں دیا گیا ''جواب'' بھی معنی و مفہوم اور تعبیر و تشریح کے اعتبار سے دیگر کئی سوال اپنے اندر رکھتا ہے۔ اقبال کا نظام فکر اس شعر میں اٹھائے گئے سوال کا مفصل جواب دیتا ہے۔ یہ انسان اور انسان کے حوالے سے کائنات اور پھر ان دونوں حوالوں اور مثالوں کی مدد سے خدا کی سمجھنے کی ایک کوشش ہی تو ہے۔ اقبال کی جملہ تصانیف کا مشترک موضوع اگر تلاش کرنا ہو تو وہ حضرت انسان ہی ہوگا۔ اسی طرح جملہ مذاہب اور حکماء و فلاسفہ کے مکاتبِ فکر کا ہدف بنیادی طور پر حضرت انسان ہی رہا ہے۔ انسان کی حقیقت اور صلاحیت کیا ہے؟ عالم فطرت میں اس کا مقام کیا ہے؟ اور اسی اعتبار سے اس کی ہستی کے مقاصد کیا ہے؟ اسی قسم کے کئی سوالات جو انسان کی مجبور اور مختار، کمتر اور برتر، ذلیل اور عظیم اور مغلوب و غالب حیثیت کے درمیان گھماتے پھراتے رہے، مباحث و نظریات کا موضوع بنتے رہے ہیں۔ بنیادی طور پر سب کی کوشش یہی رہی کہ کسی طرح انسان مصائب و مشکلات سے نجات پا کر امن و آشتی کی زندگی گزار سکے۔ ان سوالات کے جواب کے حصول کے لیے قدیم دور سے لے کر دور جدید تک

انسانی فہم نے ہر ممکن راستہ اپنا کر دیکھ لیا لیکن چونکہ ممکنات کی حد بندی ناممکن ہے، اس لیے یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ تاہم انسان کے مقام کے متلاشی اور نجات کے آرزومند ادیان و مکاتبِ فکر کے انسان سے متعلق دو عمومی رجحان رہے ہیں۔

(الف) وہ ادیان و مکاتبِ فکر جو انسان کو بنیادی طور پر کمزور، ناقص اور بے بس تصور کر کے اس کی نجات Passive طرزِ عمل میں تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں انسانی عظمت کا تصور نفیِ ذات اور فنا میں پوشیدہ ہے۔ ان ادیان و مکاتب فکر میں بدھ مت، ہندو مت، کسی حد تک عیسائیت اور فلسفیانہ مکاتب فکر میں افلاطونی مکاتب فکر اور دورِ جدید میں وہ تمام سلسلہ ہائے فکر جن کی بنیاد کسی نہ کسی صورت محض عقلیت اور نری مادیت کی پیدا کردہ تشکیک اور نظری تثلیث پر استوار ہے اور جو زندگی کو لایعنی، لغو اور انسان کو Outsider اور Stranger کہہ کر اسے یتیم و لاوارث Tragically Orphand کا خطاب دیتے ہیں۔(1)

(ب) وہ ادیان و مکاتب فکر جو کارخانہ عالم میں انسان کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے اسے ہمیشہ با مقصد، اشرف اور عالم فطرت کے مقابل بے بس کی بجائے صاحب اختیار اور غلبہ پانے کی استعداد سے بہرہ ور دیکھتے ہیں۔ ان میں سرفہرست دین اسلام ہے۔ پھر زردشت کا مذہب بھی، انسان کو مجبورِ محض ماننے کی بجائے مختار ماننے کی طرف مائل ہے۔ مسلم فلاسفہ کے تمام مکاتب فکر، چاہے وہ انسان کی انتہا فنا میں دیکھتے ہیں یا اس کی بقا میں لیکن وہ انسان کا صاحب یقین ہونا تسلیم کرتے ہیں، ان مسلم فلاسفہ و حکماء میں شیخ اکبر المعروف بہ ابن عربی اندلسی کا نام نمایاں تر ہے۔ پھر ان کے شارحین اور کسی نہ کسی طور متاثرین میں عبدالکریم الجیلی (انسان کامل) محمود شبستری، رومی، جامی اور متاخرین میں حضرت مجدد الف ثانی، مرزا بیدل، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید اور ان سے کچھ مختلف میر درد کے نام آتے ہیں۔ یہ سب عظما انسان کو خلاصہ کائنات مان کر اسے صاحب امانت (نائب حق) قرار دیتے ہیں (2) جب کہ مغربی حکما میں نطشے کا نام فوق البشر کے حوالے سے نمایاں تر ہے لیکن نطشے کے فوق البشر کی عظمت انسانیت کے ساتھ متصادم نظر آتی ہے۔ نطشے اپنے فوق البشر کو ہر قسم کی

حدود و قیود سے آزاد رکھنا چاہتا ہے۔ اس شدت اور انتہا پسندی کی وجہ مسیحی اخلاقیات کا سلبی پہلو اور جبر ہے۔ نطشے نے فرسودہ مسیحی اخلاقیات سے تنگ آ کر بغاوت کی اور مذہب، مذہب کے پیش کردہ غلامانہ اخلاق اور الٰہیات پر شدید تنقید کرتے ہوئے ایک طرف تو اللہ کے وجود سے انکار کیا(3) تو دوسری طرف اسی ''مسیحی خدا'' کے نام پر پھیلائی جانے والی تمام تر سلبی اخلاقیات کو رد کرتے ہوئے اپنا تصور فوق البشر پیش کیا۔ اصل میں نطشے کا فوق البشر مسیحی الٰہیات کا ردعمل ہے۔

اب ان دونوں طرز ہائے فکر کا جائزہ لے کر اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔ بدھ مذہب دنیا کو ایک دکھ قرار دیتا ہے اور انسان کو اس کے مقابل کمزور، بے بس اور ناکافی صلاحیت والا خیال کرتا ہے۔ بدھ عقیدے کے مطابق دکھ سے نجات پانے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ انسان اپنی کمزور اور ناقص ذات کو قدرت کی کلی طاقت میں نابود کر دے۔ یہی وجہ ہے کہ بدھ عقیدہ انسانی عظمت اور بزرگی کا اعلیٰ نمونہ پیش کرنے سے قاصر رہا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"The psychological implication of Buddhism, for instance, is the central fact of pain as a regarded as an individuality, is helpless against the forces of pain, according to the teachings of Buddhism. There is an indissoluble relation between pain and the individual consciousness which, as which, is nothing but a constant possibility of pain. Freedom from pain means freedom from individuality. Starting from the fact of pain, Buddhism is quite consistent in placing before man the ideal of self-destruction. Of the two terms of this relation, pain and the sense of personality, one (i.e.,pain) is ultimate; the other is a delusion from which it is possible to emancipate ourselves by ceasing to act on those lines of activity, which have a tendency to intensify the sense of personality. Salvation,

then, according to Buddhism, is inaction; renunciation of self and unworldliness are the principal virtues."

''بدھ مت کی تعلیمات کے مطابق انسان اپنی انفرادی حیثیت کے لحاظ سے روحانی درد اور ذہنی کوفت کے مقابلے میں بے بس اور لاچار ہے۔ انفرادی شعور اور درد کے درمیان ایک مستحکم تعلق ہے جو درد کے مستقل امکان کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ درد سے آزاد ہونا دراصل انفرادیت سے آزاد ہونا ہے۔ بدھ مت انسان کے سامنے تخریب ذاب کے مطمح نظر کو پیش کرنے کے سلسلے میں بالکل موافق نظر آتا ہے۔ اس تعلق کی دو اصطلاحیں یعنی دھوکا اور فریب ہیں جن کے چنگل سے ہم خود کو نجات دے سکتے ہیں بشرطیکہ ہم عمل کے ان خطوط پر گامزان ہونے کو ترک کر دیں جن میں احساس شخصیت کو شدید سے شدید تر کرنے کا میلان موجود ہے۔ پس بدھ کے مطابق نجات عدم عمل و عدم حرکت میں ہے اور ترک ذات اور دنیا سے بے تعلقی خاص اوصاف ہیں''۔(4)

یہی وجہ ہے کہ بدھ مذہب نہ تو کوئی اعلیٰ تمدن پیش کر سکا اور نہ ہی ایسے افراد کو جنھوں نے نسانیت کے ارتقاء میں اس طور معاونت کی ہو جس طور مسلم نفوس نے کی۔ بایں همه، ہندومت بھی عملِ انسانی کو اس کے تمام تر آلام و مصائب کا باعث قرار دیتے ہوئے ترک عمل کو نجات کا باعث بتاتا ہے۔ اسی طرح عیسائیت تحریف کا شکار ہو کر انسانیت کے لیے باعث تخریب بنی رہی۔ اقبال لکھتے ہیں:

"....Christianity as a religious system, is based on the fact of sin. The world is regarded as evil and the taint of sin is regarded as hereditary to man, who, as an individuality, is insufficient and stands in need of some supernatural personality to intervene between him and his Creator."

''مسیحیت مذہبی نظام کی حیثیت سے گناہ کی حقیقت پر مبنی ہے۔ اس مذہب میں دنیا کو بدی محسوب (شمار) کیا جاتا ہے اور گناہ کو انسان کے لیے موروثی شمار کیا

جاتا ہے۔ انسان انفرادیت کے لحاظ سے ناقص ہے۔ اسے کسی مافوق الفطرت شخصیت کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کے اور اخلاق کے درمیان واسطہ بن سکے۔"(5)

انسانیت سے متعلق عیسائیت کا یہی رویہ تھا جس کے باعث جب تک یورپ پر اس کا غلبہ رہا، یورپ تاریک و ذلیل رہا اور جس دن مغربیوں نے کلیسا کے مذہبی استبداد سے تنگ آ کر کلیسا کو عملی زندگی سے نکال باہر کیا، وہی دن ان کی ترقی کا پہلا دن تھا، تا آنکہ باوجود ان تمام خرابیوں اور بے اطمینانیوں کے جو محض مادے کا لازمی نتیجہ ہوتی ہیں، یورپ نے بے انتہا ترقی کر لی۔ رزتشت کا مذہب دنیا کو نیکی اور بدی کی طاقتوں کی لامتناہی جنگ کا اکھاڑہ سمجھتے ہوئے انسان کو با اختیار اور عمل میں آزاد تصور کرتا ہے۔

اب ہم اسلام کی طرف آتے ہیں۔ اسلام انسان کو ساری تخلیقات میں اشرف قرار دے کر سب پر (ماسوا اللہ سب پر) غالب قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام اشیاء کا علم ودیعت کیا ہے (گویا طبیعیاتی علوم انسان کی سرشت میں داخل ہیں اور ان کی تحصیل امر ربی کی تحسین ہے) عالم کی ہر شے انسان کے سامنے مسخر ہو سکتی ہے۔ اسلام انسانوں کی تمام تر صلاحیتوں کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں تسخیر عالم کی دعوت دیتا ہے (اور اس عمل کو عبادت کا اعلیٰ درجہ قرار دیتا ہے) دین اسلام کا تصور انسان نہ تو جدھوں کی طرح کمزور، بے بس اور ناقص ذات کا حامل ہے کہ اپنے آپ کو فطرت میں فنا کر دے اور نہ ہی عیسائیوں کے تصور کی طرح گناہ کے مقابل ناکافی کمزور اور قدرے بے بس ہے جو بغیر کسی فوق الفطرت نجات دہندہ شخصیت کے فلاح حاصل نہیں کر سکتا۔ اسلام انسان کو فطرتاً نیک اور امن پسند قرار دیتا ہے (حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ ہر بچہ فطرت اسلامی پر پیدا ہوتا ہے) جب کہ عیسائیت یعنی کلیسا نے یہ عقیدہ اختیار کیا کہ ہر انسان فطرتاً گندہ اور بد ہوتا ہے لہٰذا وہ ابتداً اصلاً شریر ہے لیکن اگر کوئی بیرونی نجات دہندہ طاقت اس پر مسلط ہو تو پھر وہ گنہ اور شر سے محفوظ رہ سکتا ہے۔(6)

اسلامی نظریہ انسانی شخصیت کو بے پناہ قوت اور اعتماد عطا کرتا ہے۔ اسلام انسان کو عظیم اور جلیل ہستی تسلیم کرتا ہے۔ مسلمانوں کا کلمہ طیبہ شروع ہوتا ہے "لا الٰہ" کوئی معبود نہیں ہے۔ یہ گویا ہر اس چیز کے وجود سے کلی انکار ہے جو انسان کی ذات کے مقابل کوئی بھی حیثیت اختیار کر سکتی ہو۔

ایک مطلب یہ بھی ہے کہ کالم فطرت میں کوئی شے ایسی نہیں جو انسان کو ڈرا سکے، اثر انداز ہو سکے یا مسخر کر سکے۔ اس ایک کلمے نے انسان پر صدیوں کا طاری خوف، جمود، وسوسے اور گرد و پیش کے حالات کی حقیقت سے ناواقفیت کے رنج کو یکسر دور کر دیا۔ اب انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ کارخانہ عالم میں صرف وہی کچھ ہے اور باقی کچھ بھی ایسا نہیں جو اس سے برتر ہو یا اسے خوف زدہ یا متاثر کر سکتا ہو، اس ایک کلمے نے انسان کو غیر کے خوف سے نجات دلا کر اس کی خودی کو بے حدود اور امکانات کو بے کنار کر دیا اور یوں عظمت و رفعت کے تمام دروازے اس پر کھول دیے۔ اس سے بڑا اعتماد انسانی ذات پر اور کیا ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد کلمہ طیبہ میں دو مقام آتے ہیں اور ان دونوں مقامات کا تعلق عقیدے سے ہے لیکن یہ محض عقائد نہیں۔ ان کے سیاسی و عمرانی فوائد بے پناہ ہیں۔ ایک کلمہ تو ہے جو ''لا الـہ'' یعنی نفی کلی کے بعد آزاد و مختار انسان کی خودی کو بے راہ رو اور ضرر رساں ہونے سے روکتا ہے یعنی ''الا اللّٰہ'' یہ اثبات کلی ہے اصول وحدت کا تا کہ انسان خود کو لاوارث، بے مہار، بے سہارا اور بے جواز اور احوال عالم کے مقابل خود کو اکیلا و بے آسرا تصور نہ کرے اور اس کی حیات بے مقصدیت کے روگ سے بچی رہے۔ کوئی معبود نہیں، سوائے اللہ کے یعنی معبود صرف ایک ہے اور وہ ہے ''اللّٰہ'' اس عقیدہ توحید نے حیاتِ انسانی اور احوال و مسائل انسانی کو جو قوت بخش یکجائی اور نفسیاتی اثبات فراہم کر رکھا ہے اس کا ذکر طویل ہے اور موضوع سے ہٹے بغیر اس پر بحث یہاں ممکن نہیں۔ تیسرا مقام ہے ''محمد رسول اللہ''، یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اب انسان کو یہ کلمہ طیبہ تین نمایاں سہارے فراہم کرتا ہے۔ غیر اللہ سے انکار اور اپنی شخصیت پر اعتماد دوسرے لفظوں میں دیگر تخلیقات پر تقدم توحید اور رسالت، ان کی تشریح کے ہزار رنگ ہیں اور موضوع طویل تر، مختصر یہ کہ دین اسلام کا کلی رجحان انسانی عظمت کو اجاگر کرنے کی طرف ہے اور اس کا عقیدہ ختم نبوت انسانی فہم کو عاقل و بالغ قرار دیتے ہوئے اسے مزید غیبی اور الہامی رہنمائی سے بے نیاز قرار دیتا ہے۔

عظمت انسانی پر اقبال کا اعتقاد اس قدر پختہ ہے کہ وہ قدیم قصص میں بیان کردہ انسان کے کردار سے کہ جس کے مطابق انسان کو ماحول کے سامنے بے بس اور اسی لیے اس کو مجبور دکھی اور ناکافی صلاحیت والا بتایا جاتا تھا، مطمئن نہیں ہوتے۔ وہ کسی ایسی بات پر اعتبار کرنے کو تیار نہیں ہوتے جس سے انسان کی کسی بھی سطح پر (چاہے حیات کے ابتدائی مدارج ہی کیوں نہ ہوں)

تذلیل کا پہلو نکلتا ہو، بایں ہمہ، یہی وجہ ہے کہ وہ ہبوط آدم کے قصے کی قرآنی صورت کو بے حد اہمیت دیتے ہوئے اس کی مثبت توضیح کی طرف متوجہ کرتے ہیں اور اس طرح وہ اس قدیم تصور کی نفی اخذ کرتے ہیں جس کے مطابق انسان کو کسی گناہ کی پاداش میں سزا کے طور پر زمین پر محبوس کیا گیا ہو کیوں کہ ایسا عقیدہ زمین پر وقوع پذیر ہونے والے سارے احوال و واقعات کو سزا کے ساتھ منسوب کر کے انسانی عظمت کی بجائے انسانی بے بسی اور لاچاریت کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ اسی لیے اقبال ان قدیم تصورات سے منہ موڑ کر ہماری توجہ اس قصے کی قرآنی صورت کی طرف مبذول کرتے ہیں اور ایسی توضیحات پیش کرتے ہیں جو انسانی فضیلت پر منتج ہوتی ہوں۔ یہ بحث انھوں نے تشکیل جدید کے تیسرے خطبے میں کی ہے۔ اس بحث میں اقبال ہبوط آدم سے متعلق عہد نامہ عتیق کی روایات اور ان سے اخذ تصورات کو رد کرتے ہوئے قرآن مجید میں بیان کردہ موقف کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"...the Quranic legend of the fall has nothing to do with the first appearance of man on this planet. Its purpose is rather to indicate man's rise from a primitive state of instinctive appetite to the conscious possession of a free self, capable of doubt and disobedience. The Fall does not mean any moral depravity; it is man's transition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's own being. Nor does the Qur'an regard the earth as a torture-hall where an elementally wicked humanity is imprisoned for an original act of sin. Man's first act of disobedience was also his first act of free choice; and that is why, according to the Quranic narration, Adam's first transgression was forgiven. Now goodness is not a matter of compulsion; it is

the self's free surrender to the moral ideal and arises out of a willing co0operation of free egos. A being produce goodness. Freedom is thus a condition of goodness. But to permit the emergence of a finite ego who has the power to choose, after considering the relative values of several courses of action open to him, is really no take a great risk; for the freedom to choose good involves also the freedom to choose what is the opposit of good. That God has taken this risk shows. His immense of faith in man; it is for man now to justify this faith."

''.....قرآن مجید نے ہبوطِ آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیاتِ انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ ہبوط کا شارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خوابِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔ یوں بھی قرآن مجید میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ کرۂ ارض ایک دارالعذاب ہے، جہاں انسان، جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہو، کسی اولین گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ برعکس اس کے اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلی اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔ دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا جس کا دارومدار پھر

اس بات پر ہے کہ وہ 'انا' جن کو اختیار ز ذات کی نعمت حاصل ہے، برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں اس لیے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل کی طرح متعین ہیں، خیر کی اہل کیسے ہوسکتی ہے؟ آزادی خیر کی شرط اولین ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے نفوس متناہیہ کی آفرینش جن کے سامنے عمل کے، ایک نہیں کئی راستے ہوں اور ہر راستے کی اپنی اپنی قدر و قیمت ایک بہت بڑا خطرہ ہے، کیونکہ ہم ان میں جس راستے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں، لیکن اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کر لے۔ لہٰذا اگر مشیتِ ایزدی یونہی تھی تو اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ اللہ کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے۔ اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے۔" (7)

اس خطبے میں ہبوطِ آدم سے متعلق مذکورہ مباحث سے اقبال جو نتائج اخذ کر کے انسانی عظمت و فضیلت کا دفاع کرتے ہیں، وہ کچھ یوں ہیں:

1- ہبوط آدم سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ انسانی شعور نے حیات انسانی کے انتہائی ابتدائی دور سے نکل کر (جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا) ترقی کرتے ہوئے محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ گویا انسانی ذات میں وقوع پذیر ہونے والا وہ تغیر ہے جو اس نے شعور ذات کی اولین جھلک سے اپنے اندر محسوس کیا۔

2- جس عمل کو انسان کی پہلی نافرمانی یا گناہِ اولین قرار دیا جاتا رہا۔ وہ دراصل انسان کا پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنی مرضی اور ارادے سے کیا۔

3- انسان کا زمین پر نزول سزا کے واسطے نہیں بلکہ یہ تو اس اعتماد اظہار ہے جو خالق نے اپنی مخلوط پر کیا۔

4- انسان کے اعمال و افعال متعین نہیں، اسے اختیار دیا گیا ہے، اس نفس متناہیہ کے سامنے خیر اور شر، دونوں راستے موجود ہیں۔ اسے اختیار ہے کہ جو راستہ چاہے، اختیار کرے۔ من حیث المجموع اقبال فکر اسلامی کو بنیاد بنا کر انسان کو ایک ایسی تخلیق کی صورت میں سامنے

لاتے ہیں جسے اس کے خالق نے بہترین طریقے سے پیدا کر کے عمل و اختیار کے تمام تر امکانات عطا فرما دیے۔ یہاں پیام مشرق کی نظم محاورہ مابین خدا و انسان کے مطالب پر توجہ مناسب رہے گی کہ جس میں اقبال انسان کے مقام و مرتبے کی نوعیت کو نہایت دلچسپ اور احسن طریقے سے پیش کرتے ہیں۔ یہاں اللہ انسان سے کہتا ہے۔

جہاں راز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

اب انسان کا جواب سنیے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیاباں و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم از زہر نوشینہ سازم

انسان کا یہ اعتماد اس کی ذات کے جملہ امکانات کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ پیش نظر رہنی چاہیے کہ عمل اور تحرک کے تمام تر امکانات کا حامل انسان زمین پر کسی سزا کے واسطے نہیں بلکہ نیابت حق کے لیے بھیجا گیا ہے۔ اس کی تخلیق اور اس کے شعور و تحریک کے سامنے دیگر تخلیقات سرنگوں ہیں۔ یہ زمین اس کی کارگاہ ہے۔ سب کچھ اس کے لیے مسخر کر دیا گیا ہے۔ وہ شعور کی ناپختہ حالت سے نکل کر ادراک کی اعلیٰ منزل کی طرف گامزن ہے۔ یہاں بال جبریل کی نظم ''فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں'' کا مطالعہ بے محل نہ ہوگا:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے، خاک سے تیری نمود ہے، لیکن
تری سرِشت میں ہے کوکبی و مہ تابی
جمال اپنا گر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی
گراں بہا ہے ترا گریہ سحر گاہی
اسی سے ہے ترے نخل کہن کی شادابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

اور دوسری طرف دیکھیے روح ارضی آدم کا استقبال کس خوش دلی اور بے تابی کے ساتھ کر رہی ہے۔ بال جبریل کی اس نظم کا جمال تو واقعی اپنے کمال پر ہے:

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوہ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایام جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکہ بیم و رجا دیکھ!

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ!

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر ، اثرِ آہ رسا دیکھ !

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ !

روح ارضی جس آدم کا اس قدر جوش، ولولے اور خوش دلی کے ساتھ استقبال کر رہی ہے، وہ فطرتاً کج اور ظالم نہیں ہوسکتا کیوں کہ ظلم خوف زدہ انسان کرتا ہے اور جس آدم کا تصور اقبال پیش کر رہے ہیں وہ خوف سے آزاد ہے وہ لاوارث، بے سمت اور بے مہار بھی نہیں ہے، وہ نطشے کا خودسر فوق البشر نہیں ہے اور نہ ہی روایتی تصوف کا فنا گزیدہ زاہد ہے۔ وہ صاحب علم وادراک ہے۔ خودشناسی کی دولت سے مالا مال ہے، اسی لیے رنج وخوف سے آزاد ہے۔ قوانین فطرت کا سب سے طاقتور ہتھیار اس کا یقین ہے، یقین ایک بے پناہ قوت ہے اور اسی قوت کے سہارے اسے نے کائنات کو مسخر کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے۔ اسی یقین کے وجود نے اسے نائب حق ہونے کا احساس دلایا ہے۔ اس کا پہلا ہدف یہ ارض ہے لیکن یہی نہیں، ستاروں سے پرے بھی اس کی نگاہ اپنے شکار تلاش کر رہی ہے:

عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں یہ ستارے یہ نیلگوں افلاک
(بال جبریل)

اور پھر اقبال ہی یہ کہہ اٹھتے ہیں:

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

(بال جبریل)

اقبال اس انسان کی تمام تر صلاحیتوں اور مخفی امکانات کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک لائحہ عمل پیش کرتے ہیں جس پر عمل پیرا ہو کر انسان درجہ کمال کو پہنچ سکتا ہے۔ یہ لائحہ عمل اسرار خودی اور رموز بے خودی کی صورت مربوط شکل میں پیش ہوا۔ اسے اقبال کا فلسفہ خودی و بے خودی بھی کہا جاتا ہے۔ دراصل یہ فلسفہ سکون و بے عملی اور نفی ذات کے ردعمل میں پیش ہوا۔ اس میں اقبال نظام عالم کی بنیاد خودی کو قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ خودی کی بنیاد مسلسل حرکت یا زندگی ہے، زندگی کا سفر بغرض تخلیق ہے اور اس تخلیق کی غایت حصول منزلِ تکمیل ہے۔ تصادم، کشمکش اور جہد کثیر اس سفر کے لوازمات ہیں اور یہی چیزیں خودی کو نشو و ارتقاء میں معاونت کرتی ہیں۔ اقبال تربیت خودی کے تین مراحل بیان کرتے ہیں، مرحلہ اول (احکام الٰہی کی) اطاعت، مرحلہ دوم (خودی کا) ضبط نفس اور مرحلہ سوم (خودی کی) نیابت الٰہی۔ اقبال کے اس لائحہ عمل کے مطابق کوئی بھی انسان احکام الٰہی کا پابند ہو کر اور ان کو اپنی زندگی میں جاری و ساری کر کے اپنے نفس کو مغلوب کرتا ہوا، انسانیت کے درجۂ کمال یعنی نیابت الٰہی کے بلند رتبے پر فائز ہوتے ہوئے اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول میں کامیاب ہو سکتا ہے اور یہ اعلیٰ ترین مقاصد کیا ہیں؟ تسخیر فطرت یعنی قدرت خداوندی کے ظاہر و باطنی خزانوں کو بنی نوع انسان کی خدمت میں لانے کے ساتھ ساتھ تسخیر کائنات یعنی ''خودی مطلق'' تک رسائی حاصل کرنے کی خاطر درمیان کی ہر شے پر کامل غلبہ پانا۔ یہ سب امور خودی یا انسان کے میدانِ کار کو لاانتہا کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جو انسان ان مراحل کو طے کر لے وہی اقبال کی نظر میں انسانی عظمت کے بلند ترین مقام پر فائز ہے اور اسے اقبال کبھی بندۂ مومن کہتے ہیں اور کبھی مردِ مومن، اسی طرح مردِ بزرگ، صاحب امروز، مومنِ جانباز، صاحب لولاک، مردِ حق، مرد آفاقی اور مختصر یہ کہ مرد مسلمان! ضرب کلیم میں اقبال اس مرد مسلمان کی یہ عظمت اور شان بیان کرتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللّٰہ کی برہان!

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان !
ہمسایہ جبریل امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشاں !
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے ، حقیقت میں ہے قرآن !
قدرت کے مقاصد کا عیار اسے کے ارادے
دنیا میں بھی میزان ، قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم !
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں، وہ طوفان !
فطرت کا سرودِ ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفت سورۂ رحمٰن !

(نظم مرد مسلمان، ضرب کلیم)

اسی مرد کامل یا مومن کی صفات اقبال بال جبریل کی ایک نظم میں بھی بیان کرتے ہیں، اس نظم میں ''کافر مسلمان'' سے مراد اس بے عمل مسلمان کی ہے جو صرف مسلمان کے گھر پیدا ہونے کی وجہ سے مسلمان ہے لیکن اس کے طور طریقے کافروں سے مختلف نہیں۔ کامل اور پکے مسلمان کے لیے اقبال مومن کا لفظ استعمال کرتے ہیں، ملاحظہ فرمایئے:

کافر ہے مسلماں ، تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی!
کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

(بال جبریل)

اس عظیم انسان کا کوئی وطن نہیں، کوئی نسبت نہیں، کیوں کہ اقبال کے مطابق، رنگ و نسل اور نسب اور خطے کی آلائش سے پاک و منزہ ہوئے بغیر انسان عظمت کے ارفع مقام پر فائز نہیں ہو سکتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ بندہ مومن کا وطن اور نسب اسلام ہے۔ اس کی قومیت بھی اسلام ہے۔ اس کی خودی کسی خطے کے ساتھ مشروط ہونا پسند نہیں کرتی ہے وہ مردِ آفاقی ہے:

نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی
سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی

(بالِ جبریل)

یہ سارا جہاں اس مردِ آفاقی یا بندہ کی میراث قرار پاتا ہے:

جہاں تمام ہے میراث مرد مومن کی
مرے کلام پہ حجت ہے نکتۂ لولاک

(بالِ جبریل)

اس بندہ مومن یا مردِ حق پر عالم کی تہذیب فرض ہو جاتی ہے:

صنم کدہ ہے جہاں اور مرد حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لَا اِلٰہ میں ہے!

(بالِ جبریل)

لیکن اقبال اس مردِ حق یا بندہ آفاقی کی عظمت کو اسی عالم رنگ و بو تک محدود نہیں کرتے ان کا عقیدہ ہے کہ ''خودی مطلق'' کی خلاق فطرت ہر آن نت نئے عوامل تخلیق کر کے گویا انسانی خودی کے میدان جہد اور پیکارِ مسلسل کو لاانتہا کر رہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال کے نزدیک انسانی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ بالِ جبریل کے ساقی نامے میں لکھتے ہیں:

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تیری شوخی فکر و کردار کا

اور یہ کہ

تو ہے فاتح عالمِ خوب و زشت
تجھے کیا بتاؤں تری سر نوشت

(ساقی نامہ، بالِ جبریل)

مسلمان ہونے کے ناطے اقبال مہدی برحق، مسیح موعود یا آخر زمانی سے متعلق مسلم و غیر مسلم دنیا میں موجود تمام تصورات سے باخبر تھے۔ اقبال ان متنوع نظریات ان اثرات سے بھی واقف تھے جن کے مطابق کسی فوق البشر کے انتظار میں اقوام خود بے عملی کا شکار ہو کر تن بہ تقدیر ہو جایا کرتی ہیں۔ اقبال نے اس طرف توجہ دلائی کہ ایسا فوق البشر یا مہدی برحق عالم غیب سے دفعتاً پذیر نہ ہوگا بلکہ ہر دور میں جس کی خودی بھی پہلے ''نمودار'' ہو، وہی اس عہد کا مہدی یا مردِ یقین ہو گا۔ یہ نظریہ تمام نوع انسان کو یہ اعتماد عطا کرتا ہے کہ اپنے احوال درست کرنے کی خاطر انھیں خود جدو جہد کرنا ہوگی اور ہر فرد کو اس کوشش میں مصروف ہونا ہوگا جو کسی مہدی کے انتظار میں مؤخر کر دی گئی ہو۔ اقبال اپنی 1915ء والی ڈائری میں لکھتے ہیں:

"Give up waiting for the mehdi-the personification of power. Go and create him."

''پیکر قوت مہدی کا انتظار چھوڑ دو...... جاؤ اور مہدی کی تخلیق کرو''(8)

اور مہدی کی تخلیف کیوں کر ہوگی! عظمت انسانی کے علمبردار اقبال کہتے ہیں:

کھلے جاتے ہیں اسرار نہانی!
گیا دور حدیث لن ترانی!
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی، وہی آخر زمانی

(بال جبریل)

یہ مکمل و مرتب خودی والا انسان ہی ہے جو مردِ کامل ہے اور اپنے دور کا مہدی اور نائب حق!

دنیا کو ہے اس مہدی برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلہ عالم افکار

(نظم مہدی برحق، ضرب کلیم)

ایسا انسان قوی ہوگا اور قوی انسان کے بارے میں اقبال کا تصور یہ ہے کہ:

"The powerfulman creates environment; the feeble have to adjust themselves to it."

''قوی انسان ماحول تخلیق کرتا ہے (جب کہ) کمزوروں کو ماحول کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنا پڑتا ہے۔''(9)

اقبال تہذیب کو مردِ قومی کا خیال قرار دے کر (10) اس کی عظمت کا ایک اور پہلو پیش کرتے ہیں۔ غرض اپنے دور اپنے ماحول کو کسی بھی سانچے میں ڈھالنا یہ انسانوں ہی کو اختیار میں ہے۔ یہ اختیار کسی خاص انسان کے ساتھ مشروط نہیں رہا کوئی انسان بھی اپنی خودی کی تربیت کر کے یہ اختیار حاصل کر سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ تہذیب یا ماحول تو افراد ہی تخلیق کریں گے۔ اگر اس تہذیب و ماحول کے خالق خود عظیم و جلیل انسان تھے تو پھر یہ تہذیب اور ماحول انسانی مقام اور فضیلت کو تسلیم کرے گا لیکن اس میں نکتہ یہ ہے کہ انسان کو یہ تمنا نہیں کرنی چاہیے کہ اسے ایک مثالی ماحول میسر آ جائے، اس تمنا کے عوض اقبال جدوجہد کا نظریہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تمنا یا آرزو یا خواہش کو مطالبے کا روپ اختیار کرنے کی بجائے کوشش، سعی پیہم اور جہد مسلسل کی صورت اختیار کرنا چاہیے تاکہ انسان اپنے ماحول اور اپنی تہذیب اور اپنی شرائط زندگی کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لے اور اگر وہ انسان اطاعت و ضبط نفس سے بہرہ مند ہے تو اس کا تخلیق کردہ ماحول اور تہذیب ہر انسان کے لیے معاون ہوگی۔

بعض مصنفین اقبال کے فلسفے کو قوت و شوکت کا فلسفہ بھی کہتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اقبال کمزوری، لاچاری اور بے بسی کو کسی صورت بھی گوارا نہیں کرتے کیوں کہ یہ تمام تر کیفیات عظمتِ انسانی کے منافی ہیں، اقبال کے نزدیک انسان کو قوی اور اپنے ماحول پر غالب ہونا چاہیے۔ ماحول پر غالب آنے سے یہ مراد نہیں کہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں پر غلبہ پایا جائے۔ بلکہ یہ ہے کہ عالم فطرت اس کے تصرف میں ہو اور عالم کائنات اس کا شکار۔ اقبال نے خودی کا رابطہ بے خودی کے ذریعے جماعت یا ملت کے ساتھ استوار کر کے دونوں کو ایک دوسرے کا معاون بنا دیا۔ اب معاشرہ یا جماعت یا ملت کسی فرد کی خودی کی نشوونما اور توسیع و ارتقاء میں رکاوٹ نہیں ڈالتی بلکہ معاون ثابت ہوتی ہے۔

تجربی عقل ہر کام کے لیے جواز، معیار، مثال اور نمونے کا مطالبہ کرتی ہے۔ انسانی عظمت کے اعلیٰ معیار قائم کرتے ہوئے اقبال کے ذہن میں یہ نقطہ موجود رہتا ہے۔ اسی لیے اقبال عظمت و بزرگی کا ایسا معیار رکھتے ہیں جو انسانوں کے لیے نمونہ بن سکے اور وہ معیار ہے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات وحیات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کامل ترین انسان ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے زیادہ عظمت ممکن نہیں، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسوہ تا ابدی نوع انسان کے لیے ایک نمونے، مثال اور معیار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال خود بھی عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سرشار تھے اور چاہتے تھے کہ انسان عظمت کے انتہائی معیار کو حاصل کرنے کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نقش قدم پر چلیں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسوہ حسنہ اپنائیں۔ میرا تاثر یہ ہے کہ اقبال کے تصورِ عظمتِ انسانی کا کامل ادراک حاصل کرنے کے لیے سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مطالعہ بے حد مفید ثابت ہوسکتا ہے اور ویسے بھی سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مطالعہ اور اتباع زندگی کو حسین وجمیل اور کامیاب وکامران بنانے کے لیے لازم ہے۔ بایں ہمہ، اقبال کے عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی داستان طویل ہے۔ یہاں چند ابیات پیش کرتا ہوں:

وہ دانائے سبل ختم الرسل مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغ وادی سینا
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں ، وہی فرقاں ، وہی یٰسین ، وہ طٰہٰ

اور ''ذوق وشوق'' کے یہ اشعار:

آیہ کائنات کا معنی دیریاب تو !
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو !
لوح بھی تو ، قلم بھی تو ، تیرا وجود الکتاب !
گنبد آبگینہ رنگ ، تیرے محیط میں حباب !
عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب !

شوق ترا اگر نہ ہو ، میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب ! مرا سجود بھی حجاب !
تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل ، غیاب و جستجو ، عشق حضور و اضطراب !

(نظم ذوق وشوق، بالِ جبریل)

اس مطالعے کو اقبال ہی کے بیان پر سمیٹتے ہیں، تشکیل جدید کے خطبہ اوّل 'علم اور مذہبی مشاہدہ' میں اقبال انسانی فضیلت وعظمت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"....Yet no form of reality is so powerful, so inspiring, and so beautiful as the spirit of man! Thus in his inmost being man, as conceived by the Qur'an, is a creative activity,....
It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with his, provided man takes the initiative...."

''حقیقت کی کوئی شکل ایسی طاقتور ایسی ولولہ خیز اور حسین وجمیل نہیں، جیسی روح انسانی، لہٰذا باعتبار اپنی کنہ کے، جیسا کہ قران پاک کا ارشاد ہے، انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے...... انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرد وپیش موجود ہیں اور اپنی، علیٰ ہذا کائنات کی تقدیم خود متشکل کرے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی غرض وغایت کے مطابق ڈھال کر اس لحظہ بلحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں اللہ بھی اس کا ساتھ دیتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔'' (11)

حواشی/حوالے

1- Outsider اور Stranger آلبیئر کامیو کے ناول ہیں، کامیو کا تعلق ژاں پال سارتر کی طرح وجودیوں (Existential) کے مکتبہ فکر سے ہے، یہ مکتبہ فکر کسی باقاعدہ فلسفیانہ نظام کی صورت تو اختیار نہ کرسکا۔ بس ایک رجحان کی طرح عام اور مقبول رہا۔ وجودیت انسانی شخصیت کی آزادی پر زور دیتی ہے۔ یہ ایک اچھی بات ہے لیکن...... وجودیوں نے مذہب، نظام اخلاق اور تصور خدا کو انسانی شخصیت کی آزادی میں حائل تصور کرتے ہوئے یکسر مسترد کردیا۔ وجودی انسان کو ایک تاریک گلی میں لے جاتے ہیں اور مایوسی بے یقینی اور آنے والے کل کے انجانے خوف میں مبتلا چھوڑ دیتے ہیں۔ میرا تاثر یہ ہے کہ وجودیت نے انسانی شخصیت کی آزادی کے دلکش مؤقف کے نام پر انسانی شخصیت کو بیمار، لاچار اور بے مہار کرنے کی سعی کی ہے۔

2- سید عبداللہ، ڈاکٹر، مضمون: اقبال کا مردِ یقین، مشمولہ، مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ (لاہور: بزم اقبال، طبع اول جون 1984ء)، ص 106

3- میرا تاثر یہ ہے کہ نطشے کا انکار خدا، دراصل مسیحیوں کے اس تصور خدا سے انکار تھا جو وہ اپنے استبدادی مذہب کی اوڑھ میں پیش کیا کرتے تھے اور جس کے احکامات کو بنیاد بنا کر انسانیت کی تذلیل کرتے تھے۔ اسی خدا کے بارے میں اس نے زرتشت کی زبان سے یہ کہلوایا کی مدت ہوئی خدا مر چکا ہے۔ وہ انسانوں کی تذلیل پہ کمربستہ اس ''مسیحی خدا'' کے مقابل انسانوں میں سے ہی ایک ''خدا'' پیش کرتا ہے جو ہر اس اخلاق سے باغی ہے جسے مسیحیت فروغ دے کر اپنا کاروبار چمکا رہی تھی، یعنی مسکینی، عاجوی، تواضع غرض سلبی اخلاقیات کی تمام اقسام۔ نطشے نے ظالم و جابر مسیحی خدا کے مقابل انسانی عظمت کو اجاگر کرتے ہوئے خودسر اور بے لگام فوق البشر کا تصور پیش کر کے گویا مسیحی الٰہیات سے اپنا بدلا لے ہی لیا۔

4- محمد اقبال، ڈاکٹر، اسلام کا اخلاق اور سیاسی نقطہ نظر (Islam as a Moral and political idea) اردو مترجم ڈاکٹر محمد ریاض، مشمولہ، افکار اقبال (لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت)، ص 30۔ یہ ترجمہ قدرے آزاد ہے اور انگریزی متن کی پوری طرح کفالت کرتا نظر نہیں آتا۔

Discourses of Iqbal P:28

5- محمد اقبال، ڈاکٹر، اسلام کا اخلاقی اور سیاسی نقطہ نظر، افکار اقبال، ص 30۔ Discourses of Iqbal

P: 28-29

6- اس عقیدے کو راسخ کر کے کلیسا نے اپنی آمریت قائم کی اور مذہب کے سامنے انسان کی حیثیت ایک کیڑے مکوڑے کی سی رہ گئی۔ اس مذہبی آمریت کے سیاسی نتائج مطلق العنانیت کے نکلے، اقبال بتاتے ہیں کہ لوتھر نے اسی کلیسائی آمریت کے خلاف بغاوت کی۔ جب کہ روسو نے اسی آمریت کے لازمی پہلو سیاسی مطلق العنانی پر وار کیا اور یورپ کے انسانوں کو اس دوطرفہ استبداد کے پنجوں سے آزاد کرا دیا۔

7- ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا، تشکیل جدید، ص127، 128، 129

Reconstruction of religious throught in Islam P:67,68

8- محمد اقبال، ڈاکٹر، شذرات فکر اقبال، مترجم ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (لاہور، مجلس ترقی ادب طبع دوم 1983)، ص134۔85:Stray reflections P: 9

9- شذراتِ فکر اقبال، ص132۔82:Stray reflections P

10- شذراتِ فکر اقبال، ص133۔

"Civilization is a throught of powerful stray referler man.

"Stray reflections " P:84

11- خطبہ علم اور مذہبی مشاہدات، تشکیل جدید ص18

Reconstruction of religious throught in Islam, P: 10

maablib.org

۷

اسلامی ثقافت کے داخلی محرکات کا مطالعہ

تجربہ، مشاہدہ اور اختراع معروضی طور پر علم کی بنیاد خیال کیے جاتے ہیں لہٰذا کوئی بھی علم یعنی مادی یا وجدانی علم تجربے کی شمولیت کے بغیر حقیقت کی یقینی بنیادوں تک نہیں پہنچ پاتا۔ اسی پس منظر میں اقبال مابعدالطبیعیاتی علم کو بھی تجربے کے ذریعے ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ اقبال ''تجربے'' کی معنوی وسعت کو روحانی تجربے تک پھیلاتے ہوئے اور روحانی تجربے کی واقعیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان سے حاصل ہونے والے نتائج کو بھی علم کا ایک مآخذ قرار دیتے ہیں۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اساسی طور پر عقلی اور حسی تجربے کا شعور حقیقت مطلقہ کے علم کو اپنی گرفت میں لانے کا خواہش مند رہا ہے لیکن جب یہ شعور اپنی حدود و ثغور میں رہتے ہوئے ایسا نہیں کر پاتا تو منطقی طور پر، فہم و ادراک میں نہ آنے والے علم کا انکار کر دیتا ہے، تجربی علم کے اس انکار سے آگے ''وجدان'' کی اقلیم شروع ہوتی ہے۔ اقبال ''وجدان'' کے علم کو روحانی تجربے کی کسوٹی پر پرکھنے کے امکانات کو تسلیم کرتے ہوئے کوشش کرتے ہیں کہ مابعدالطبیعیات کو موجود اور ممکن علم کے مطابق سائنسی انداز میں واضح کیا جائے۔

کیا ''روحانی تجربہ'' محض ایک انداز نظر ہے یا امر واقعہ؟ اس سوال کا معروضی جواب سیدھا اور سادہ نہیں ہے۔ لیکن ایک راستہ ایسا ضرور ہے جس سے اس امر کا سراغ مل سکتا ہے کہ کسی مبینہ روحانی تجربے، کی بنیاد پر کس قسم کا علم وجود میں آیا اور کس قسم کے احوال تشکیل پائے، یہ صرف فلسفے ہی کا موضوع نہیں ہے اس میں عمرانیات، تاریخ، معاشیات اور علم اللسانیات کے مربوط مطالعات بھی آ جاتے ہیں اور اقبال کے معروف خطبات Reconstroction of religious thought in Islam (اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، از سید نذیر نیازی) اسی قسم کے مطالعات کا مجموعہ ہے۔ ان کے سات خطبات میں یوں تو ہر خطبہ اپنے موضوع کی ندرت اور

استدلال کے تنوع اور وسعت کے اعتبار سے اہم ہے، لیکن پانچواں خطبہ "The spirit of Muslim Culture" اسلامی ثقافت کی روح، اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اقبال نے اس میں پیغمبر اسلام کے روحانی تجربے کے نتائج اور ان سے پیدا ہونے والی علمی اور عمرانی تحریک کے اساسی محرکات کو موضوع بنایا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ پیغمبر اسلام کے روحانی تجربے نے جس ثقافت کو پیدا کیا، یعنی جس قسم کے علمی اور عملی رویے ترتیب دیئے ان کی بنیاد تجربے، مشاہدے اور اختراع پر تھی۔ اسلامی ثقافت کے مظاہر انسان کو کائنات کی مرکزی اکائی بنا کر اعتماد کی بے پناہ دولت سے مالا مال کرتے ہوئے لا انتہا امکانات سے روشناس کراتے ہیں۔ اسلامی ثقافت کے داخلی محرکات اسے دنیا کی دوسری ثقافتوں سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہ جامد تصورات کا مجموعہ نہیں، بلکہ ہر لحظہ متغیر وقت کے ہم رکاب چلنے والے متحرک فکر کا نام ہیں۔ اسلامی ثقافت کے ان داخلی محرکات کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمارا مآخذ اقبال کے مجموعہ خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں شامل پانچواں خطبہ اسلامی ثقافت کی روح ہے۔ اقبال نے اس خطبے میں اسلامی ثقافت پر اثر انداز ہونے اور اس کی سمت متعین کرنے والے حسب ذیل محرکات پر بحث کی ہے۔

1- شعور نبوت:

کہ جس کا عملی زندگی میں مظاہرہ ہی اسلامی ثقافت کی روح ہے۔ اس ضمن میں اقبال نبی کی روحانی واردات اور ولی کی روحانی واردات کی ہیئت اور نتائج سے بحث کرتے ہوئے دونوں میں فرق واضح کرتے ہیں۔

2- عقیدہ ختم نبوت:

یہ انسانی عقل وشعور کی بلوغت کا اعلان ہے۔ اس لیے اسلامی رویوں پر اس عقیدے کے اثرات بڑے بنیادی اور دوررس ہیں۔ اس کے نمایاں پہلو دو ہیں۔ اول یہ کہ اب انسان کو ہدایت کے لیے کسی غیبی سرچشمے سے رہنمائی کی ضرورت نہیں، اب اسے اپنے شعور ذات کی تکمیل کے لیے اپنے وسائل سے کام لینا ہوگا۔ یہ وسائل حصول علم کے مختلف ذرائع ہیں جن میں باطنی مشاہدہ، مطالعۂ فطرت اور تاریخ بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ دوم یہ کہ اگرچہ باطنی واردات اور روحانی مشاہدات کا تجربہ اب بھی حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن اب یہ کسی کے لیے بھی ممکن نہیں رہا کہ وہ کسی ایسی روحانی واردات کا دعویٰ کرے جس سے انکار کفر ہو۔ لہٰذا اب کسی بھی قسم کی باطنی واردات اور

روحانی مشاہدات، ان کا مرتبہ کتنا ہی ارفع کیوں نہ ہو، آزادانہ تنقید سے نہیں بچ سکتے۔ اب کوئی شخص بھی اپنے باطنی مشاہدے اور روحانی کمالات کی بنا پر نبوت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اقبال اس امر کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی ولی، پیغمبر اس کو قرون وسطیٰ کے تصوف کی تاریکی میں واپس نہیں لے جا سکتا۔(1)

3- سرچشمہ ہائے علم وحکمت:

ان کے ثقافتی رویوں پر اثرات

4- یونانیت کی تردید:

حیات وکائنات سے متعلق حرکی نظریات ابن مسکویہ کا تصور ارتقاء، عراقی کا تصور زمان و مکان اور ان کے اسلامی ثقافت پر اثرات۔

5- قرآن حکیم کا تصور تاریخ:

ابن خلدون کا نظریہ تاریخ (اشپنگلر کے اسلامی تحریک وتہذیب کے متعلق غلط تصورات)

یہ وہ چیدہ چیدہ عوامل ہیں جو اسلامی ثقافت میں کارفرما اس حقیقی روح کی ہیئت وحرکت کے ادراک میں ہماری مدد کرتے ہیں جو پیغمبر اسلام ﷺ کے انسانیت ساز پیغام کی پیدا کردہ ہے۔ اب ہم اقبال کے خطبے کے حوالے سے ان داخلی محرکات کی وضاحت اور اسلامی ثقافت پر ان کے اثرات کا مطالعہ کرتے ہیں۔

6- شعور نبوت:

باطنی واردات وروحانی مشاہدات ایک نبی بھی حاصل کرتا ہے اور یہ تجربات اس میں ایک ارفع شعور کی تخلیق کرتے ہیں، جب کہ ایک ولی بھی کچھ اسی قسم کے باطنی وروحانی تجربات میں سے گزر سکتا ہے۔ پھر وہ کون سی چیز ہے جو دونوں کے تجربات ومشاہدات کی اہمیت واثرات کو ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز کرتی ہے؟ اقبال اپنے خطبے کا آغاز ہی اس سوال کے جواب سے کرتے ہیں۔ وہ ایک معروف صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ایک بیان رقم کرکے نبی اور ولی کی استعداد کا بیان بڑے لطیف انداز میں کر جاتے ہیں۔ بیان یوں ہے کہ

> ''محمد ﷺ فلک الافلاک پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے، واللہ اگر میں وہاں تک پہنچتا تو ہرگز واپس نہ آتا۔''

اقبال کہتے ہیں کہ شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کو بخوبی سمجھ سکتے ہی جو شعور نبوت اور شعور ولایت میں پایا جاتا ہے۔ وہ وضاحت کرتے ہیں کہ ''صوفی نہیں چاہتا کہ واردات اتحاد میں اسے جو لذت و سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس، نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لیے تو لذت اتحاد ہی آخری چیز ہے لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیروزبر کر سکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہانِ انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انبیاء کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالمگیر قوت میں بدل دیں'' (2) اس وضاحت کے بعد کہ ولی روحانی واردات میں اس قدر گم ہو جاتا ہے کہ بس وہیں کا ہو رہنا چاہتا ہے لیکن اگر وہ ان کیفیات سے نکل بھی آئے تو اس کی یہ واپسی بنی نوع انسان کے لیے چنداں مفید اور انقلاب خیز نہ ہوگی۔ ولی کا تجربہ ذاتی رہتا ہے کیوں کہ اس کا منتہائے مقصود ہی روحانی تجربے یا مشاہدے کا حصول ہے اور بس۔ اس کے برعکس نبی کے لیے روحانی تجربہ و مشاہدہ بجائے خود مقصود نہیں، وہ اس تجربے سے حاصل ہونے والے شعور و قوت کو بنی نوع انسان کی حیات میں انقلاب لانے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ ایک نبی کا اپنے روحانی واردات و مشاہدات سے روحانی طور پر واپس آنا اپنے اندر ایک زبردست تخلیقی قوت پنہاں رکھتا ہے۔ وہ اس زبردست تخلیقی قوت کو بروئے کار لاتے ہوئے احوال زندگی میں تغیر پیدا کرنا چاہتا ہے۔ نبی دراصل اپنے تجربات و مشاہدات روحانی کی جانچ کے لیے زمانے میں انقلاب لانا چاہتا ہے۔ وہ دوسروں کی زندگی میں تبدیلی لائے بغیر، تاریخ کو ایک نیا موڑ دیے بغیر اپنے مقصد کی تکمیل کر ہی نہیں سکتا۔ یوں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نبی کا ذاتی تجربہ و مشاہدہ اس کے شعور کی وسعت سے اجتماعی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ اقبال مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی

پھر سے رہنمائی یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر سے ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو مٹاتا اور پھر سے زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے۔''(3)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنی اجتماعی زندگی کے حوالے سے نبی کے مذہبی مشاہدات وواردات کے انقلاب آفریں اثرات کی قدر و قیمت کا اندازہ کس طور کر سکتے ہیں؟ اقبال بتاتے ہیں کہ اس کے لیے ہمیں انبیاء کے مذہبی مشاہدات وواردات کے زیر اثر تشکیل پانے والے انسانی سیرت وکردار اور تہذیب وتمدن کا مطالعہ کرنا چاہیے یعنی یہ دیکھنا چاہیے کہ اس نبی کے ماننے والوں میں زندگی سے متعلق کس قسم کے رویے پرورش پاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے، علیٰ ہذا یہ کہ تہذیب وتمدن کی وہ کیا دنیا تھی جس کا ظہور ان کی دعوت سے ہوا۔''(4)

اسلامی ثقافت کی روح کا مطالعہ یا دوسرے لفظوں میں اسلامی ثقافت کے داخلی محرکات کی وضاحت سے مراد ہی یہ ہے کہ ان تصورات کا مطالعہ کیا جائے جو اسلامی ثقافت میں کارفرما ہیں۔ اس کا طریقہ اقبال نے یہ اختیار کیا کہ ان تصورات کی تہہ تک پہنچنے کے لیے ان کے مطالعہ کی ابتدا وہاں سے شروع کی جہاں سے یہ بطور ایک قوت عمل کے وجود پذیر ہوئے۔ اسی ضمن میں انہوں نے ان تصورات کے اصل مآخذ یعنی شعور نبوت سے آغاز کیا لیکن اس احتیاط کے پیش نظر کہ نبی کے روحانی مشاہدات وباطنی واردات کو ایک ولی کے روحانی مشاہدات اور باطنی ورادات کے مماثل خیال نہ کر لیا جائے، انھوں نے ان دونوں کے مابین بنیادی فرق کو واضح کر دیا اور بتا دیا کہ اصل فرق واردات کا نہیں اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے شعور کا ہے اور اس قوتِ انقلاب کا جو اس شعور کے باطن سے وقوع پذیر ہو کر گردوپیش کے احوال کی ترتیب وتہذیب نو کرنا چاہتی ہے۔ اس طرح نبی کا روحانی تجربہ اپنے اثرات کے اعتبار سے ذاتی یا نجی نہیں رہتا، اجتماعی ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس ولی کا روحانی تجربہ چونکہ کسی احوال ساز شعور کو جنم نہیں دیتا، اپنے اثرات کے اعتبار سے ولی کی ذات تک ہی محدود رہتا ہے اور بنی نوع انسان کے لیے اجتماعی اثرات کا حامل

قرار نہیں پاتا۔ ایک طرح کی (یا ایک دوسرے سے ملتی جلتی) روحانی واردات کے دوردعمل یا نتائج کیوں؟ جواب یہ ہے کہ نبی کا روحانی تجربہ اور باطنی مشاہدہ اس کے لیے بجائے خود منزل مقصود کی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ اس منزل سے اسرار حیات پر غور فکر کرتے ہوئے گزر جاتا ہے اور اپنے اس گزرے تجربے سے احوال ساز شعور کی دولت حاصل کر کے اپنے گرد و پیش کو (ان تجربات کی روشنی میں) بدل دینا چاہتا ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ ایک ولی کے لیے اس کے روحانی مشاہدات ہی منتہائے مقصود ہیں۔ بہت سارے تو مقامات ہی میں کھو جاتے ہیں اور جو چند ایک اپنے تجربات و مشاہدات کو اپنی ذہنی و روحانی استعداد کے مطابق منطقی انجام تک پہنچا لیں وہ بقول اقبال اس واردات اتحاد کی لذت و سکون کی وجہ سے اسی میں رچ بس جانا چاہتے ہیں لیکن اگر وہ اس حال سے نکل بھی آئیں تو بھی ان کی واپسی اپنے حاصل شدہ شعور کے اعتبار سے تخلیقی نہ ہوگی۔ فرض محال اگر کوئی ولی اپنی باز آمد کو تخلیقی شعور کے ساتھ منسوب کر کے کوئی دعویٰ کر بیٹھے؟ تب اسے اس بات کو ذہن میں رکھنا ہوگا کہ اس کی واردات آزادانہ تنقید کی کسوٹی پر کسی جائے گی۔ اس کے دعویٰ سے پہلے، بہت پہلے انسانی فہم و شعور کو ایسی کسی بھی واردات و مشاہدے کی کھل کر جانچ کرنے کا اختیار مل چکا ہے اور یہ کہ اب ایسا دعویٰ انسانی فہم و شعور کو ترقی معکوس کی طرف راغب کر کے روحانی اور منطقی دونوں اعتبار سے انسانیت کے ارتقاء میں رکاوٹ کا باعث ہوگا۔ اس موضوع پر اقبال عقیدہ ختم نبوت کے تحت سیر حاصل بحث کرتے ہیں۔

7- ختم نبوت:

اسلامی ثقافت میں کارفرما تصورات و رجحانات کے اصل مآخذ شعور نبوت پر بحث کرنے کے بعد اقبال ختم نبوت کی طرف آتے ہیں کہ جس نے عقل استقرائی اور آزادانہ تنقید کے دروازے کھول کر اسلامی ثقافت کو اپنی ہیئت اور دائرہ زمان و مکان میں بے حدود کر دیا۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ”شعور نبوت کو گویا کفایت فکر اور انتخاب سے تعبیر کرنا چاہیے لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور قوت تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا ان کا ظہور اور نشوونما رک جائے۔“(5)

ماورائے عقل طریقوں سے حاصل ہونے والی نفسی توانائی کے عوض انسان اپنے ماحول پر غالب آنے کے لیے کسی چیز کی طرف رجوع کرے؟ اقبال اس کے جواب میں عقل استقرائی کی طرف متوجہ کر کے وضاحت کرتے ہیں کہ استقرائی عقل جو انسان کو اس کے ماحول پر غالب کرتی ہے، بڑی مشکل اور محنت سے حاصل ہوتی ہے اور جب یہ ایک بار حاصل ہو جائے تو اس کو مستحکم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ علم کے دوسرے ذرائع کی ترقی روک دی جائے۔ بلاشبہ قدیم زمانے نے، جب کہ انسان ابھی تہذیب کے ابتدائی مرحلے میں تھا اور سنی سنائی باتوں پر ایمان لے آتا تھا، فلسفے کے بعض عظیم نظام پیدا کیے لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ قدیم دنیا کے یہ نظام ہائے فلسفہ مجرد فکر کا نتیجہ تھے جو مبہم مذہبی عقائد اور روایات کی ترتیب سے آگے نہیں بڑھ سکے اور ہمیں زندگی کے ٹھوس احوال پر گرفت مہیا کرنے سے قاصر رہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام ﷺ کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ ﷺ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور...... استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چوں کہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہوگی تو یوں ہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالمِ فطرت اور عالم تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کیوں کہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔'' (6)

اس اقتباس سے یہ نکات سامنے آتے ہیں۔

(الف)　آنحضور ﷺ کی ذات نے نوع انسان کو عقلی نابالغی کے دور سے نکال کر عقلی بلوغت

کے دور میں داخل کیا۔

(ب) آپ ﷺ کی ذات کو اپنی صفات کے اعتبار سے قدیم و جدید کا حسین سنگم قرار دیا جاسکتا ہے۔ آپ ﷺ اپنے سر چشمہ وحی کے اعتبار سے دنیائے قدیم اور اس کی روح کے اعتبار سے، باالفاظ دیگر اپنے شعور کی تخلیقی قوت اور عملی جہت کے اعتبار سے دنیائے جدید سے تعلق رکھتے ہیں۔

(ج) آپ ﷺ کی ذات پر ماورائے فہم وادراک سر چشمہ علم وحکمت کے خاتمے سے نوع انسان علم وحکمت کے ایسے تازہ سر چشموں سے واقف ہوا جن کا تعلق اس کی آئندہ زندگی سے تھا۔ اس طرح اس نے علم وحکمت کے حصول کے لیے اپنی ہی عقل وفہم پر انحصار کرنا سیکھا۔ اسی لیے اقبال اسلام کے ظہور کو عقل استقرائی کا ظہور قرار دیتے ہیں۔

(د) علم وحکمت کے حصول کے لیے عقل اور تجربے پر زور دیتے ہوئے انسان کو مشاہدہ فطرت اور مطالعہ تاریخ کی طرف متوجہ کیا گیا۔ مشاہدہ فطرت کی طرف اس لیے کہ اب وہ وقت آ گیا تھا کہ انسان مظاہر فطرت پر سے اُلوہیّت کا لبادہ اتار پھینکے اور عقل کی مدد سے ان کی ماہیّت کا ادراک حاصل کرتے ہوئے انھیں تسخیر کرے۔ جب کہ تاریخ کو انسانی علم کا سر چشمہ اس لیے قرار دیا گیا کہ یہ انسان کو خود اپنے ہی انفرادی و اجتماعی تجربات سے استفادہ کرنے اور اپنے گزرے کل کا دیانت دارانہ تجزیہ کرتے ہوئے نہ صرف اپنے حال کو بہتر بنانے کے قابل کرے بلکہ آنے والے کل کے لیے بھی ایک بہتر لائحہ عمل تیار کرنے کی اہلیت عطا کرے۔ یوں انسانی شعور کی طرح مظاہر فطرت اور تاریخ کو بھی ارتقاء کے تسلسل یا حرکت کی وحدت میں پرو کر انسان کے لیے لامتناہی امکانات کا سامان فراہم کر دیا۔ صرف اسی بات نے انسان کی ساری نفسیات کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ اس کا اثر زندگی کے ہر نظریے، ہر تصور پر پڑا اور یوں یہ چیز اسلامی ثقافت کے لیے ایک ایسا متحرک عامل ثابت ہوئی کہ جس نے اس ثقافت کے لیے توسیع وارتقاء کے ان گنت امکانات کا تسلسل رواں کر دیا۔

عقل، تجربے، مشاہدے اور تجزیے پر بار بار زور دینے کا مطلب یہ نہیں کہ اب انسانی

زندگی میں صرف عقل ہی کا عمل دخل ہوگا اور جذبات کے لیے زندگی میں کوئی جگہ باقی نہیں رہی۔اقبال کہتے ہیں:

''تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے، جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کبھی ہوسکتی ہے اور نہ ہونی چاہیے۔اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہرحال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں، اس لیے کہ اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدہ یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چوں کہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے، لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے، جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہوجاتا ہے اور جس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بھی علم کے نئے نئے راستے کھل جائیں۔ بعینہٖ جس طرح اسلامی کلمہ طیبہ (لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ) کے جزو اوّل نے انسان کے اندر یہ نظر پیدا کی کہ عالم خارج کے متعلق اپنے محسوسات و مدرکات کا مطالعہ نگاہ تنقید سے کرے اور قوائے فطرت کو الوہیّت کا رنگ دینے سے باز رہے، جیسا کہ قدیم تہذیبوں کا دستور تھا۔ لہٰذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی ہی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں، جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔''(7)

عقیدہ ختم نبوت کی یہ جہت، اسلامی ثقافت کو جدید سے جدید تر انسان کی ثقافت بناتی ہے، یعنی اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ فوق الفطرت سرچشمہ علم کو بنیاد بنا کر لوگوں کو اطاعت طلب کرے اور انکار کرنے والے کو کافر قرار دے۔ہم جانتے ہیں کہ زندگی کے معاملات سے متعلق انسانوں کا اجتماعی طرز فکر و عمل ان کا ثقافتی رویہ کہلاتا ہے اور اس کے نتائج ان کی ثقافت، جدید انسان کے لیے تجربے، آزادانہ تنقید اور مشاہدے کے حق سے دستبردار ہونا ممکن ہی

نہیں، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ علم وحکمت کے نا معلوم ذرائع (جو ابھی پردہ امکان میں ہیں) کی طرف بڑھنے کی بجائے پھر اپنے ارتقاء کی ابتدائی منازل کا رخ کرے؟ یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی بھی انسان جوان ہونے کے بعد اپنے بچپن کی طرف لوٹ نہیں سکتا۔ اقبال ایک اور جگہ دوٹوک الفاظ میں کہتے ہیں کہ اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی ولی پیغمبر اس کو قرون وسطیٰ کے تصوف کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا۔ (8)

عقیدہ ختم نبوت کی تہذیبی قدر و قیمت یہ ہے کہ آنحضورﷺ نے اپنے پیروؤں کو آزادی کا راستہ دکھا دیا، یعنی یہ کہ اب کسی اور انسانی ہستی کے آگے روحانی حیثیت سے سر نیاز خم نہ کیا جائے۔ اقبال اس بات کو دینیاتی نقطہ نظر سے یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے اور پیغمبر اعظم و آخر حضرت محمدﷺ کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو اور یہ کہ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔ (9)

8- سرچشمہ ہائے علم وحکمت:

مشاہدات باطن اور ان کی نبوت جیسے مضبوط ادارے کی حیثیت سے تہذیبی قدر و قیمت کا جائزہ لینے کے بعد اب ہم اسلام کے تصور علم کی تہذیبی قدر و قیمت کا تجزیہ کر سکتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ سامنے رکھنی چاہیے کہ ختم نبوت کے عقیدے سے انسان کو حریت ذہنی اور آزادی فکر کا منشور عطا کرتے ہوئے اس کی عقل کو ہر قسم کے ذہنی اور روحانی استحصال سے نجات دلا دی۔ اب اس کی ذہنی سرگرمیوں کو دو کلیدی سرچشمہ ہائے علم وحکمت کی طرف متوجہ کیا جا رہا ہے۔ علم وحکمت کے یہ دوسرے سرچشمے مشاہدہ فطرت اور مطالعہ تاریخ ہیں۔ اقبال خطبے میں لکھتے ہیں کہ:

> ''مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا۔ قرآن پاک کے نزدیک اس کے دو سرچشمے اور ہیں۔ ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے میں عالم اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر، یہ سایوں کا امتداد، یہ اختلاف لیل و نہار، یہ رنگ اور زبان کا فرق اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد، حاصل کلام یہ کہ یہ سارا عالم فطرت جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے، حقیقت مطلقہ

کی آیات ہیں اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و تفکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان سے اِعراض کرے کیوں کہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان ایات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی رہے گا۔" (10)

اقبال توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ قرآن پاک کی ہدایت اور رہنمائی کے مطابق انسان مشاہدہ فطرت اور مطالعہ تاریخ کی طرف متوجہ ہوا اور اس طرح جملہ جدید سائنسی علوم کی بنیاد رکھی گئی۔ ان علوم کے زیر اثر انسان جو کبھی مظاہر فطرت سے سہار رہتا تھا اب انھیں تسخیر کرنے میں مصروف ہو گیا۔ تاریخ سے متعلق بھی اس کا زاویہ نگاہ یکسر تبدیل ہو گیا۔ اب وہ تاریخ کو اجتماعی انسانی تجربات کے تسلسل کی حیثیت سے دیکھنے لگا اور یوں وہ تاریخی عمل کو ایک مسلسل اور مربوط تجربہ خیال کرتے ہوئے اس کے نتائج سے مستفید ہونے لگا (اسی زاویہ نگاہ نے تاریخ کو ایک تخلیقی حرکت کے طور پر سمجھنے کا رجحان پیدا کیا جس کا مطالعہ ہم ابن خلدون کے ضمن میں کریں گے) اس طرح یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اسلامی ثقافت میں کارفرما جملہ تصورات اپنے رویوں کے اعتبار سے تجرباتی، مشاہداتی، تنقیدی اور تخلیقی ہیں۔ صرف اسی بات کو ذہن میں رکھ کر اسلامی ثقافت کی روح کی تفہیم حاصل کی جاسکتی ہے۔

9- یونانیت کی تردید، حیات و کائنات سے متعلق حرکی نظریات:

اور جب مسلمانوں نے قرآن پاک کے متعین کردہ علمی رویے کے مطابق ان ذرائع علوم و حکمت (یعنی مشاہدہ فطرت اور مطالعہ تاریخ) سے کام لے کر فکر و نظر کے نئے در وا کیے تو ان کی روشن فکری کا راستہ یونان کے تصورات علم و حکمت سے ٹکرایا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

"محسوس اور ٹھوس حقائق پر بار بار توجہ دینے کی اس دعوت کے ساتھ ساتھ جس کی قرآن مجید نے تعلیم دی، جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے، وہ لامتناہی ہے اور اسی لیے اضافہ پذیر، تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر، جس کا اپنی حیات ذہنی کی ابتدا میں انھوں نے بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا تھا، اتر آئے۔ شروع شروع میں انھیں اس امر کا احساس نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی روح فلسفہ یونان کے منافی ہے اور اس لیے

حکمت یونان پر اعتقاد کرتے ہوئے انہوں نے قرآن پاک کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا لیکن قرآن مجید کا زور چوں کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمت یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر، لہٰذا ظاہر ہے یہ کوششیں ایک نہ ایک ضرور ناکام رہتیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور یہ اسی کوشش کی ناکامی تھی جس کے بعد اسلامی تہذیب وثقافت کی حقیقی روح برسر کار آئی۔'' (11)

یونانی علم محض نظری تھا، اس کا حقائق سے کوئی تعلق نہ تھا، بس منطق سے دماغی ورزش کرنے کا نام علم تھا۔ اسی اسلوب علم نے زندگی کے ہر پہلو سے متعلق ان کی غلط رہنمائی کی اور یوں وہ اسلوب علم ایک ناقص ثقافت کا باعث بنا۔ قرآن کریم نے علم کا بالکل مختلف تصور پیش کیا۔ قرآن مجید کا واضح رجحان محسوس اور ٹھوس حقائق کی طرف ہے، اس لیے قرآنی اسلوب تعلیم زندگی کی موجود محسوس حقیقتوں کا براہ راست مشاہدہ کرنے، انھیں تجربے کی کسوٹی پر پرکھنے اور پھر آزادانہ نتائج اخذ کرنے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام تر جدید علوم کی بنیاد اسی اسلوب علم پر قائم ہے۔ چنانچہ یہ کہنا بالکل بے جا نہ ہوگا کہ اسلام ہی جدید علوم وفنون کا سرچشمہ ہے۔ بایں ہمہ تجربے اور مشاہدے کے ذریعے علم حاصل کرنے کے اسلوب نے اسلامی ثقافت کو وہ ثروت اور رہنمائی عطا کی جو دراصل اسی کا خاصا ہے۔ اقبال اس بات کی سختی سے تردید کرتے ہیں کہ اسلامی تہذیب وثقافت کی ہیئت اور وضع قطع یونانی فلسفے نے متعین کی۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلامی ثقافت میں کارفرما روح ہی اپنے مزاج، اپنے طریق کار اور اپنی ہیئت کے اعتبار سے یونانی فلسفے سے متصادم ہے۔ یونانیوں کے محض نظری علوم نے انسانی فکر کی ترقی کو روک رکھا تھا۔ یہ مسلمان ہی تھے جنھوں نے محسوس اور ٹھوس حقائق کی طرف توجہ کرتے ہوئے انھیں علوم کی بنیاد بنایا اور یوں انسانی فکر علم وحکمت کے نئے میدانوں میں سرگرم ہوا۔ اقبال اپنے خطبے میں ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جدید سائنس، جس کی بنیاد تجربے اور مشاہدے پر استوار ہے، کے بانی مسلمان ہیں۔ اس ضمن میں وہ ایک برطانوی ماہر بشریات رابرٹ بریفالٹ کی کتاب تشکیل انسانیت کے حوالے سے اس کے اس اعتراف کا ذکر کرتے ہیں، جس کے مطابق وہ تسلیم کرتا ہے کہ جدید سائنس یعنی کے تجربی طریقے کی ابتدا کا فخر راجر بیکن یا اس کے ہم نام فرانسس بیکن کو حاصل نہیں بلکہ اس اسلوب علم کے بانی مسلمان تھے۔ اقبال نے اسی مصنف کی متذکرہ کتاب سے چند

اقتباسات بطور حوالہ پیش کیے ہیں۔ میں صرف ایک اقتباس نقل کرنے پر اکتفا کروں گا۔ بریفالٹ اپنی تصنیف تشکیل انسانیت میں لکھتا ہے کہ:

''سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب و ثقافت نے جدید دنیا کی ہے، وہ سائنس ہے، گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوئے۔ یہ عفریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہو تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی ایک نئی لہر دوڑ گئی، اسلامی تہذیب و تمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب و تاب حاصل کی۔''(12)

اس موضوع پر اقبال نے اپنے خطبے میں ایک طویل بحث پیش کی ہے۔ یہ ساری بحث علوم جدیدہ پر اسلام کے احسانات کی تفصیل پر مشتمل ہے۔ اس طویل بحث کی جزئیات سے بچنے کے لیے میں یہاں اقبال کی ایک تقریر سے اقتباس رقم کرتا ہوں جو موضوع زیر بحث کا احاطہ کرلے گا۔ اقبال کہتے ہیں:

''میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب و تمدن کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے۔ پندرہویں صدی عیسوی میں جب سے یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا، یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالک یورپ کے طلبہ آکر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم وفنون کی اشاعت کرتے تھے۔ کسی یورپین کا یہ کہنا کہ اسلام اور علوم یکجا نہیں ہو سکتے، سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علوم اسلام اور تاریخ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود یہ کیوں کر کوئی کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ بیکن، ڈی کارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں جن کے فلسفے کی بنیاد تجربے اور مشاہدے پر ہے لیکن حالت یہ ہے کہ ڈی کارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی کی احیاء العلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر مطابقت ہے کہ ایک انگریزی مؤرخ نے

لکھا ہے کہ اگر ڈی کارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈی کارٹ سرقہ کا مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان سٹورٹ مل نے منطق کی شکل اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہٖ وہی اعتراض امام فخر الدین رازی نے بھی کیا تھا اور مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول شیخ بوعلی سینا کی مشہور کتاب شفا میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں، بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علوم جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کا کوئی پہلو اور اچھا ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پر اثر نہ ڈالا ہو۔" (13)

اقبال باور کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے یونانی منطق کی تردید میں ٹھوس اور محسوس حقائق پر استوار علم کا اسلوب پیش کیا جس کا طریقہ نظری مباحث کی بجائے مشاہدات پر تھا۔ یہ واضح تغیر اسلامی ثقافت میں کارفرما اسی توانا روح کا کارنامہ ہے جو ہمارے پیارے نبی ﷺ کے شعور نبوت کی زبردست تخلیقی قوت نے پیدا کی تھی۔ اس روح نے علوم کی ہیئت بدل کر رکھ دی۔ ان کے مقاصد تبدیل کر دیئے اور یوں عقل و شعور کی ساکت و جامد گاڑی کو اس طور رواں دواں کیا کہ وہ کہیں رکنے کا نام ہی نہیں لے سکتی۔ اقبال اس بحث کے تسلسل میں کائنات اور زندگی کے متعلق ان حرکی نظریات کا ذکر بھی کرتے ہیں جو اس کی روح کی کارفرمائی کا لازمی نتیجہ تھے۔ اس ضمن میں اقبال ارتقاء سے متعلق ابن مسکویہ کے نظریات اور زمان و مکاں کے بارے میں عراق کے تصورات کا بطور خاص خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ ارتقاء سے متعلق نظریات کے ضمن میں اقبال کہتے ہیں کہ سب سے پہلے عرب مفکر جاحظ نے ارتقائے حیوانی پر نقل مکانی اور آب و ہوا کے اثرات ملاحظہ کیے۔ جاحظ اپنی تصنیف کتاب الحیوان میں ارتقائے انواع، نقل مکانی، آب و ہوا کے اثرات اور یہاں تک کہ جانوروں کی نفسیات کو بھی زیر بحث لاتا ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو انیسویں صدی میں علوم جدیدہ کا موضوع بنے۔ ابن مسکویہ نے جاحظ کے نظریہ ارتقائے حیوانی کو باقاعدہ اور مرتب شکل دی اور پھر الٰہیات پر اپنی تصنیف ''الفوز الاصغر'' میں اس سے کام لے کر انسانی ارتقاء کی نوعیت بیان کی۔ اقبال اپنے اس خطبے میں ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ ابن مسکویہ کے نظریہ کے مطابق ارتقاء کا سلسلہ جمادات سے لے کر

حیوانات اور انسانوں تک مختلف لیکن مربوط طریقوں سے جاری رہتا ہے۔ اس کی وضاحت وہ یوں کرتا ہے کہ نباتات ایک نقطہ انتہا تک پہنچ کر (وہ انگور اور کھجور کی مثال دیتا ہے) حیوانی زندگی سے متصل ہو جاتی ہیں۔ نباتات کا یہی نقطہ انتہا حیوانی زندگی کا نقطہ آغاز ہے پھر حیوانی زندگی کا ارتقاء چوپایوں میں گھوڑے اور پرندوں میں عقاب کی حتمی شکل اختیار کرتے ہوئے بالآخر بندر پر آ کر رک جاتا ہے اور یوں حیوانی زندگی انسانی زندگی سے متصل ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں (14) اور پھر عضویاتی تبدیلیوں، قوتِ تمیز اور روحانیت میں ترقی کی بدولت انسان وحشت کی زندگی ختم کر کے تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھتا ہے۔ ابن مسکویہ کے اس تصور ارتقاء میں جو روح کام کر رہی ہے، ابن مسکویہ اس کی وضاحت یوں کرتا ہے :

> ''ہر ہستی کے اندر ایک شوق ہے جو اسے مجبور کرتا ہے کہ اپنے کمال کی طرف حرکت کرے۔ یہی حرکت خیر و فضلیت ہے۔ انسان کا کمال چوں کہ انسانیت میں ہے جو حیوانات میں موجود نہیں، لہٰذا انسان کی فضلیت اسی میں ہے کہ اس مرتبے کو حاصل کرے۔'' (15)

اس کے بعد اقبال فخر الدین عراقی کے تصور مکان کی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے اقبال کا مقصد صرف یہ واضح کرنا ہے کہ عصر حاضر کے مفکرین نے ریاضیات اور طبعیات کے جدید انکشافات کی بنا پر مسئلہ زمان و مکاں سے متعلق جس انداز میں بحث کی ہے، ایک روشن خیال مسلمان صوفی نے ریاضیات اور طبعیات سے ناواقف ہونے کے باوجود محض اپنے باطنی مشاہدات کی ترجمانی کرتے ہوئے کس طرح نظریہ مکان کا ایک حرکی تصور پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے افکار کی اہمیت اپنی جگہ لیکن اصل بات ان میں پنہاں روح کی کارفرمائی کے رخ کی ہے جو دیگر میدان ہائے علم و فکر کی طرح یہاں بھی ارتقائے مسلسل اور حرکت کی طرف رہنمائی کرتی نظر آتی ہے۔ عراقی کا تصور مکان مختصراً یوں ہے کہ وہ مکان کی تین قسمیں بیان کرتا ہے:

اول: مادی اشیاء کا مکان

دوم: غیر مادی اشیاء کا مکان

سوم: ذات الٰہیہ کا مکان

پھر مادی اشیاء کا مکان بھی تین حصوں میں تقسیم ہے۔ ایک بڑے اور کثیف اجسام کا مکان ہے جو جگہ گھیرتے ہیں اور جن میں حرکت کے لیے وقت اور قوت کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے لطیف اشیاء کا مکان مثلاً ہوا اور آواز کا، یہ اجسام بھی ایک دوسرے سے مزاحم تو ہوتے ہیں لیکن ان کی شرائط مزاحمت کثیف اجسام سے قطعاً مختلف ہیں مثلاً آواز ہوا میں سے ہو کر گزرتی ہے، دراصل یہ ہوا کی لہروں میں مخصوص ارتعاش سے ہی تو پیدا ہوتی ہے۔ پھر ان کے وقت میں اور کثیف اجسام کے وقت میں بڑا فرق ہے۔ کثیف اجسام کے وقت کے مقابلے میں آواز کی لہروں کی وقت کی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ تیسرے نور یا روشنی کا مکان ہے۔ یہ اپنی لطافت اور اپنے وقت کے اعتبار سے پہلی دونوں قسم کی اشیاء سے بڑھ کر ہے اور اس کی شرائط بھی مختلف اور لطیف تر ہیں۔ مادی اشیاء کے مکان پر بحث کرنے کے بعد عراقی غیر مادی اجسام (مثلاً فرشتوں وغیرہ) کا ذکر کرتا ہے اور کہتا کہ ہر چند کہ ان کی حرکت بھی وقت کی پابند ہے لیکن ان کی شرائط حرکت دیگر سے مختلف ہیں، یعنی یہ غیر مادی اجسام سنگ وخشت میں سے گزر سکتے ہیں۔ عراقی کے تصور کے مطابق حرکت نقص کی علامت ہے۔ اس اعتبار سے وہ کہتا ہے کہ یہ صرف روح ہے جو اس نقص سے ماورا اور یوں مکان سے آزاد ہے، اس ہم متحرک کہیں گے نہ ساکن۔ پھر عراقی ذات الٰہیہ کے مکان کی طرف آتا ہے جو ہر قسم کی شرائط سے آزاد ہے، دراصل ابن مسکویہ اور عراقی کے تصورات سے بحث کر کے اقبال ہمیں اس فکری رویے کی طرف متوجہ کر رہے ہیں جو اسلام کے تصورات علم و حکمت کا پیدا کردہ ہے اور جس نے اسلامی ثقافت کے باطن کو پوری شدت سے محترک کر رکھا ہے۔ اقبال ان مباحث کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''بہر حال اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا ہے اس کی انتہا جس پہلو اور جس رنگ میں بھی دیکھئے کائنات کے حرکی تصور پر ہوتی ہے۔'' (16)

حیات و کائنات کے حرکی تصورات ہی کے ضمن میں اقبال، ان خلدون کے نظریہ تاریخ کی مثال پیش کرتے ہیں۔ ابن خلدون تاریخی عمل کو ایک تخلیقی تحریک تصور کرتا ہے نہ کہ ایسا عمل جو پہلے سے متعین کیا جا چکا ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ دور میں برگساں نے اسی نظریے کو زیادہ صحت اور عمدہ مثالوں کے ساتھ پیش کیا ہے (17) تاریخ کا عمل ایک تخلیقی تحریک کیوں کہ قرار پایا؟ اس بات کی وضاحت کے لیے اقبال قرآن پاک کے نظریہ تاریخ سے بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ

قرآن پاک نے تاریخ کو علم کا ایک سرچشمہ قرار دیا تو اس سے مراد صرف یہ تھی کہ تاریخ واقعات کے مطالعے سے سبق حاصل کیا جائے، بلکہ قرآن مجید نے تاریخ تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ یہ اصول اس طرح پرورش پاتا ہے کہ چوں کہ تاریخ واقعات کے تسلسل کا نام ہے، ان واقعات سے حاصل ہونے والے تجربات پر کسی تصور یا نقطہ نظر کی بنیاد رکھنے سے پہلے یہ یقین ہونا ضروری ہے کہ یہ واقعات اپنی صحت کے اعتبار سے درست ہیں۔ تاریخی واقعات کی صحت اور عدم صحت کے سوال نے تاریخی عمل سے متعلق ہمیں محتاط رویہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ تاریخی واقعات کی صحت کا دارومدار بالآخر ان کے راویوں پر ہوتا ہے، لہٰذا تاریخی تنقید کے اصول میں ان راویوں کی سیرت و کردار کا مکمل مطالعہ شامل ہوا تاکہ ان کی بیان کردہ شہادت کے وزن کا اندازہ لگایا جا سکے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسی تنقیدی اصول کا اطلاق جب روایات حدیث پر ہوا تو پھر رفتہ رفتہ تاریخی تنقید کے قوانین مرتب ہوتے چلے گئے۔ قرآن پاک کا بار بار حقائق کی طرف متوجہ کرنا اور اس کے ساتھ ہی اس امر کی ضرورت کہ آنحضورﷺ کے جملہ ارشادات پوری صحت کے ساتھ مرتب ہوں تاکہ آئندہ نسلوں کو اکتساب فیض کے دوامی سرچشمے مل جائیں۔ یہ وہ عوامل ہیں جو ان اصولوں کی تہہ میں کارفرما ہوئے۔

قرآن پاک نے انسان کو محسوس اور ٹھوس حقائق کی طرف متوجہ کرتے ہوئے مشاہدہ فطرت اور مطالعہ تاریخ کو سرچشمہ علم قرار دیا۔ اس سے انسانی عمل و شعور کے لیے آزادانہ تنقید و تحقیق کے راستے کھلتے گئے اور علم و عمل کو مربوط کرنے کا رجحان فروغ پذیر ہوا۔ تصور علم میں یہی وہ بنیادی تبدیلی ہے جو اسلام نے پیدا کی۔ بایں ہمہ اقبال کہتے ہیں کہ اس فکری طرز عمل نے جو قرآن پاک نے مسلمانوں میں رائج کیا، مسلمان مفکرین کو زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا نہایت صحیح اور قرین حقیقت ادراک عطا کیا۔ اقبال حیات و کائنات سے متعلق ان اہم ترین تصورات میں سے دو کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک وحدت انسانی کا عملی تصور یعنی زندگی کے حقائق کو ایک مربوط سلسلے کے طور پر مطالعہ کرنا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلامی فکر میں وحدت انسانی کے خیال نے نہ تو کسی فلسفیانہ تصور کی سی حیثیت اختیار کی اور نہ ہی کسی شاعرانہ خواب کی، بلکہ وحدت انسانی کے اس تصور نے ہمارے فکری رویوں میں ایک زندہ اور قائم عنصر کی حیثیت سے رواں دواں رہتے ہوئے غیر محسوس طریقے سے اپنا عمل جاری رکھا۔ یہ ایک فعال تصور ہے جو

اس کی ماہیّت کو کسی بھی نسل اور خطے سے وابستہ ہونے کے الزام سے محفوظ رکھتے ہوئے اسے عالمگیریت عطا کرتا ہے اور یوں اس کی عمل کاری زمان و مکاں کی پابندیوں سے آزاد ہونے لگتی ہے۔

زندگی اور زمانے سے متعلق دوسرا اساسی تصور جو اسلامی فکر میں پختہ تر ہوا، وہ زمانے کو ایک حقیقت تسلیم کرنے کا تھا۔ یعنی یہ کہ زمانہ خواب و خیال نہیں، ایک زندہ حقیقت ہے اور مسلسل و مستقل حرکت پذیر بھی۔ اس چیز نے ابن خلدون کو تاریخ کا اعلیٰ تر شعور عطا کیا اور اس نے تاریخی عمل کو ایک آزاد اور تخلیقی تحریک قرار دیتے ہوئے ان تمام قدیم تصورات کی دھجیاں اڑا دیں جو تاریخی عمل کو طے شدہ سرگرمی کی عمل کاری قرار دے کر تمام تر امکانات کو دبا کر رکھتے تھے۔

خطبہ کے آخر میں اقبال مغربی مستشرق اشپنگلر کی اسلام کی مبادیات اور اسلامی تہذیب و ثقافت سے متعلق ان غلط فہمیوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا اظہار اس نے اپنی تصنیف زوال مغرب میں کیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ اشپنگلر نہ تو اسلام کی ایک مذہبی تحریک کے طور پر ماہیّت کو سمجھ سکا اور نہ ہی اس نے اس ان عملی سرگرمیوں علیٰ ہذا فکری رویوں کو سمجھنے کی کوشش کی کہ تہذیب و تمدن کی دنیا میں جن کا آغاز اسلام کی بدولت ہوا۔ اشپنگلر نے جو بنیادی غلطی کی وہ اسلام کو بھی مجوسی مجموعہ مذاہب میں نے ایک خیال کرنا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسلامی تہذیب و ثقافت کو بھی مجوسی تہذیب قرار دیتا ہے۔ اس کا اصل مسئلہ وہی ہے جو کسی بھی متعصب مغربی مفکر کا ہو سکتا ہے یعنی یہ ثابت کر دیا جائے کہ مغربی تہذیب کا یونانیت سے مخالفت کا رویہ خود اس کی اپنی فطانت اور فکری بغاوت کا نتیجہ ہے۔ اشپنگلر بھی اسلامی تہذیب کو مجوسی قرار دے کر گویا اس بات کو نظرانداز کرنے کی ذہانت آمیز کوشش کر رہا ہے کہ یونانیت کے خلاف اصل فکری بغاوت تو اسلام نے کی تھی اور اسلامی فکر کے حوالے سے یہ یونانیت مخالف رویہ مغرب میں رائج ہوا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

> ''......عصر حاضر کی روش اگر یونانیت کے منافی ہے تو اس کی ابتدا دراصل اس بغاوت سے ہوئی جو عالم اسلام نے فکر یونان کے خلاف کی مگر اشپنگلر اس بات کو کیسے تسلیم کر سکتا ہے؟ کیوں کہ اگر ثابت ہو جائے کہ تہذیب جدید کی مخالف یونانیت روح سچ مچ ان اثرات کا نتیجہ ہے جو اس نے اپنی پیش رو (یعنی اسلامی) تہذیب سے قبول کیے تو تہذیبوں کی باہم دگر آزادی اور جداگانہ نشو و نما کے متعلق

اشپنگلر کا دعویٰ یک قلم باطل ہو جائے گا۔ میری رائے میں اشپنگلر کا یہی اضطراب کہ وہ اپنے اس دعویٰ کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کر سکے، اس امر کا باعث ہوا کہ بحیثیت ایک ثقافتی تحریک اس نے اسلام کو بڑی ہی غلط اور فاسد نگاہوں سے دیکھا۔'' (18)

ہاں، اقبال یہ ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ ایک وقت ایسا بھی آیا تھا جب مجوسی افکار نے اسلام کی روح پر یلغار کی تھی۔ اس سے اسلامی فکر پر جمود کی کیفیت بھی طاری ہوگئی لیکن اس بنا پر اسلام کی حقیق تحریک کی ماہیّت کو بھی غلط اور مجوسی قرار دے کر بالائے طاق رکھنے کا رجحان سوائے تعصب بے جا اور افکارِ حقیقت کے کچھ نہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

''......اگر چہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام پر بھی مجوسیت کا ایک غلاف ضرور چڑھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ان خطبات میں میری برابر یہ کوشش رہی ہے کہ مجوسیت کے ان غلافوں کو ہٹا کر جنھوں نے گویا اسلام کی حقیقی روح پر پردہ ڈال رکھا ہے اور جو اشپنگلر کی گمراہی اور غلط روی کا باعث ہوئے، ہم اس کا صاف ستھرا چہرہ دیکھ سکیں۔ اشپنگلر کی یہ علمی ناواقفیت یا جاہلانہ تعصب جو بھی کہیں، مغرب کی عمومی نفسیات کی اچھی طرح غمازی کرتا ہے۔ اقبال اس ناواقفیت یا تجاہل عارفانہ کے جملہ نفسی و علمی محرکات سے بحث کرتے ہوئے ان حقائق کی نشان دہی کرتے ہیں جن کی دانستہ یا غیر دانستہ عدم تفہیم اشپنگلر، علیٰ ہذا مغرب کے تعصب یا غلط فہمی کا باعث بنے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اشپنگلر نہ تو اسلام کا تصور خدا سمجھ سکا اور نہ ہی اسلام کے اصول خاتمیت کی تہذیبی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکا۔'' (19)

حواشی/حوالے

1- پنڈت نہرو کے جواب میں، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اشاعت اول اگست 1984ء) ص135

2- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی (لاہور: بزم اقبال، طبع دوم 1983ء) ص89-188

3- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص190

4- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص90-189

5- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص92-191

6- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص194

7- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص95-194

8- اقبال، پنڈت نہرو کے جواب میں، حرفِ اقبال، ص135

9- اقبال، پنڈت نہرو کے جواب میں، حرفِ اقبال، ص127

10- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص97-196

11- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص197

12- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص200

13- یہ تقریر اقبال نے 1911ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس دہلی میں خواجہ کمال الدین کے لیکچر بعنوان اسلام اور علوم جدیدہ، کی صدارت کرتے ہوئے اختتامی کلمات کے طور پر ارشاد فرمائی تھی۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ عبدالواحد (لاہور: آئینہ ادب، باردوم 1988ء) ص، 81-280

14- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص207

15- اقبال، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتبہ سید عبداللہ، ڈاکٹر (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع اول 1977ء) ص63

16- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص12-211

17- اقبال، حرف اقبال، ص111

18- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص219

19- اقبال، اسلامی ثقافت کی روح، تشکیل جدید، ص221

۸

اقبال کے ابتدائی موضوعاتِ سخن اور قومی زندگی

تاریخی شخصیات کے ذہنی ارتقاء کا مطالعہ ایک دلچسپ لیکن مشکل مطالعہ ہے۔ دلچسپ اس لیے کہ ایسے مطالعات میں ہمیں معروضی طور پر متعلقہ شخصیت کے جملہ آثار، موضوعاتِ سخن اور اجتماعی زندگی خصوصاً اپنی کمیونٹی کے بارے میں غور وفکر کے عنوانات کا سراغ لگانا پڑتا ہے اور مشکل اس لیے کہ اپنا تجزیہ پیش کرتے ہوئے اس معروضیت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ اس ضمن میں ہمارے پیش نظر اگر مسلمات موجود ہوں تو ہمارا تجزیہ اپنے نتائج کے اعتبار سے موضوعی رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تحقیقی عمل میں ''مسلمات'' کی موجودگی مستحسن خیال نہیں کی جاتی۔ بایں ہمہ، ایسے مطالعات میں ہمیں زمانی تحدید سے بھی کام لینا پڑتا ہے، مثال کے طور پر اقبال کے ضمن میں ہم ابتداء سے لے کر 1905ء تک یعنی بغرض تعلیم انگلستان جانے تک کے زمانے کو ذہنی ارتقاء کی پہلی منزل خیال کرتے ہیں۔ یہی بھی درست ہے کہ یہ زمانی تحدید بانگِ درا کی تقسیم سے متاثر ہے لیکن اس کی دیگر وجوہ اور جواز بھی موجود ہیں جن کی بناء پر اقبال کے موضوعاتِ سخن اور عنواناتِ فکر کا سراغ بتدریج ان کے آثار سے لگایا جاتا ہے۔ اس مطالعے اور تجزیے کا محوری نقطہ یہ ہے کہ اقبال اپنی ملت کے معاشی اور عمرانی مسائل کی طرف شروع ہی سے متوجہ تھے۔ ان کے پختہ فکری مؤقف کا سراغ ان کی ابتدائی تحریروں سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ اقبال خود کتنی بھی تردید کریں، وہ ایک بڑے شاعر تھے۔ ایک ایسے شاعر کہ جن کی لغت اور خیال کو ایک طویل عرصے تک سخن ور دہراتے رہتے ہیں، لیکن اقبال ایک مفکر ہیں، ایک پیامی شاعر ہیں۔ ان کی نظر خیال اور پیام کی طرف رہتی ہے، شعر کو وہ محض ایک ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ اقبال ایک نثر نگار بھی ہیں۔ اب شعر اور نثر کی اپنی اپنی حدود ہیں۔ جہاں ایک طرف ایک اچھا شعر اپنے اندر معانی و مفہوم کی دنیا آباد کیے رہتا ہے وہاں نثر کو یہ فوقیت حاصل ہے کہ اس میں دوٹوک اور واضح بات کرنے کے امکانات

کہیں زیادہ ہوتے ہیں۔ ایک ایسا شاعر، جو شعر کے ذریعے اپنے تصورات کا ابلاغ چاہتا ہو، وہ نثر کے لا انتہا امکان کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے تصورات شاعری اور نثر ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ 1905ء تک شاعری اور نثر کا مطالعہ یہ باور کراتا ہے کہ اس دور میں اقبال کی وہ تصویر جو بعد میں واضح اور روشن ہو کر سامنے آئی، نثر میں زیادہ دکھائی دے رہی ہے۔ 1905ء تک کا زمانہ ان کی شاعری کے حوالے سے ابتدائی دور کہلاتا ہے۔

ہم اپنے مطالعات کی سہولت اور زمانی تحدید کے لیے اس دور کو اقبال کے ذہنی ارتقاء کی پہلی منزل بھی قرار دے سکتے ہیں۔ یہ رومانویت اور وسیع المشربی کا دور ہے، اس دور میں نوجوان شاعر اردو کی عظیم شعری روایت سے، شعوری طور پر اپنا ناطہ جوڑتا ہے۔ اردو کی روایتی شاعری سے معنوی اور واقعی تعلق مرزا داغ دہلوی کے ساتھ سلسلہ تلمذ قائم ہونے کی وجہ سے ہوا۔ یہ وہ وقت تھا جب دلی کا یہ سرمایہ افتخار نظامِ دکن کا استاد ہو کر دکن میں مقیم تھا۔ اس زمانے میں ڈاک کے بہترین نظام نے اس بات کو ممکن بنا دیا تھا کہ دور دراز کے شعراء بھی کہ جن کو داغ کی محفل تک رسائی نہ تھی اپنا کلام بذریعہ خط استاد کو دکھا سکیں۔ بقول شیخ عبدالقادر سینکڑوں آدمی داغ سے غائبانہ تلمذ رکھتے تھے اور انھیں اس کام کے لیے باقاعدہ عملہ اور محکمہ رکھنا پڑتا تھا۔ وہ دور ایک طرح سے خطوط نویسی کا دور بھی تھا یعنی دور دراز رہنے والوں میں، مسلسل اور مستقل رابطہ بذریعہ خط استوار رہتا تھا۔ بات چیت چلتی تھی، علمی مباحث ہوتے تھے اور خط کا جواب فوراً دینا آداب میں شامل تھا۔ تو نوجوان اقبال نے بھی اردو کے اس وقت کے سب سے بڑے، معتبر اور معروف شاعر کو خط کے ذریعے اپنی چند غزلیں بغرض اصلاح روانہ کیں اور یوں داغ کا شاگرد ہونے کا اعزاز پا لیا۔ یہ اگرچہ اقبال کی ابتدائی شاعری تھی لیکن حضرت داغ نے لکھ دیا کہ اصلاح کی گنجائش کم ہے۔ اس ذرا سے فاصلاتی سلسلۂ تلمذ کی قدر اقبال کے دل میں ہمیشہ رہی۔ مرزا داغ کی وفات پر جو نظم اقبال نے مخزن کے یادگار داغ نمبر اپریل 1905ء کے لیے لکھی اور جو اب بانگِ درا کے حصہ اول میں شامل ہے، وہ اقبال کے قلبی تعلق کی صحیح تصویر پیش کرتی ہے۔

اشک کے دانے زمینِ شعر میں بوتا ہوں میں
تو بھی رو اے خاکِ دلی! داغ کو روتا ہوں میں

اور

وہ گلِ رنگیں ترا رخصت مثالِ بو ہوا
آہ! خالی داغ سے کاشانۂ اردو ہوا

دوسری طرف مرزا داغ کی زندگی میں ہی اقبال کی شہرت اور نیک نامی اطراف میں پھیل چکی تھی۔ خود مرزا داغ بھی اقبال کا استاد ہونے پر فخر کرتے تھے۔ شیخ عبدالقادر بانگ درا کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

''داغ مرحوم اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اقبال بھی ان لوگوں میں شامل ہے جن کے کلام کی انہوں نے اصلاح کی۔ مجھے خود دکن میں ان سے ملنے کا اتفاق ہوا اور میں نے خود ایسے فخریہ کلمات ان کی زبان سے سنے۔''(1)

روایتی شاعری سے تعلق کی بات طویل ہوگئی، لیکن اس سے اردو شعر وسخن کے ساتھ اقبال کے قلبی تعلق اور ذہنی رجحانات کا کچھ اندازہ ہو ہی جاتا ہے۔ اقبال طبعاً شاعر تھے، طبیعت کا یہ رنگ اور صلاحیت خداداد تھی۔ اس کا اظہار سیالکوٹ قیام کے زمانے سے ہوگیا تھا لیکن لاہور آکر، جبکہ تعلیم اور موضوعات تعلیم میں ترقی اور تنوع کے ساتھ ساتھ ایک وسیع اور وقیع ماحول بھی میسر آگیا تو اس رنگ طبیعت یا خداداد صلاحیت میں نکھار آگیا، لاہور میں سینکڑوں نوجوان شعر کہتے ہوں گے لیکن اقبال فوراً نظر میں آگئے۔ شیخ عبدالقادر اس ابتدائی دور میں اقبال کے زورِ طبیعت کا حال بڑے دلچسپ انداز میں بیان کرتے ہیں۔ بانگِ درا کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

''...... شیخ صاحب اس وقت طالب علمی سے فارغ ہو کر گورنمنٹ کالج میں پروفیسر ہوگئے تھے اور دن رات علمی صحبتوں اور مشاغل میں بسر کرتے تھے۔ طبیعت زوروں پر تھی شعر کہنے کی طرف جس وقت مائل ہوتے تو غضب کی آمد ہوتی تھی۔ ایک ایک نشست میں بے شمار شعر ہو جاتے تھے۔ ان کے دوست اور بعض طالب علم جو پاس ہوتے، پنسل کاغذ لے کر لکھتے جاتے اور وہ اپنی دھن میں کہتے جاتے۔ میں نے اس زمانے میں انھیں کبھی کاغذ قلم لے کر فکرِ سخن کرتے نہیں دیکھا، موزوں الفاظ کا ایک دریا بہتا یا ایک چشمہ ابلتا معلوم ہوتا تھا ایک خاص کیفیت رقت کی عموماً ان پر طاری ہوتی تھی۔''(2)

شعر وسخن کے ساتھ ساتھ خالصتاً تحقیقی، علمی اور تصنیفی کام پر توجہ بھی موجود تھی، کچھ یہی زمانہ

ہے جب شاعر نے نثر کو بھی اپنا ذریعہ بنالیا تھا۔ اردو مضامین، ترجمہ اور تالیف علم الاقتصاد سب کچھ اسی دور کے ہیں۔ چند مکاتیب بھی ہیں، خاص کر مدیر ''وطن'' مولوی انشاءاللہ خان کے نام دو خط جو اقبال نے بغرض تعلیم انگلستان جاتے ہوئے راستے سے لکھے تھے۔ یہ ساری تحریریں اقبال کے ذہنی ارتقاء کو سمجھنے کا ایک عمدہ ذریعہ معلوم ہوتی ہیں۔ ان تحریروں میں اجتماعی زندگی کے معاملات و مسائل سے اقبال کی دلچسپی اور اس کے متعلقات سے جذباتی لگاؤ صاف نظر آجاتا ہے کہ یہی عنوانات بعد کو فکر اقبال کے اہم موضوعات بننے والے تھے۔ مثال کے طور پر مولوی انشاءاللہ خان (مدیر وطن) کے نام 12 ستمبر 1905ء والے خط میں احوال سفر بیان کرتے ہوئے کہ ایک یونانی تاجر سے ملاقات کا حال لکھتے ہیں کہ جو چین میں سوداگری کرتا تھا مگر اب جنوبی افریقہ اس وجہ سے جا رہا تھا کہ چینی لوگ ہماری چیزیں نہیں خریدتے۔ اس ایک جملے نے گویا اقبال کی دکھتی رگ پر ہاتھ رکھ دیا۔ اپنے مذکورہ خط میں لکھتے ہیں

> ''...... میں نے سن کر دل میں کہا ہم ہندیوں سے تو یہ افیمی ہی عقلمند نکلے کہ اپنے ملک کی صنعت کا خیال رکھتے ہیں۔ شاباش افیمیو شاباش ! نیند سے بیدار ہو جاؤ ابھی تم آنکھیں ہی مل رہے ہو کہ اس سے دیگر قوموں کو اپنی اپنی فکر پڑ گئی ہے......''

چینیوں کی توصیف کرنے کے بعد اب اقبال اپنے لوگوں کی طرف بھی نظر ڈالتے ہوئے اسی تسلسل میں لکھتے ہیں کہ :

> ''...... ہاں ہم ہندوستانیوں سے یہ توقع نہ رکھو کہ ایشیا کی تجارتی عظمت کو از سر نو قائم کرنے میں تمہاری مدد کرسکیں گے۔ ہم متفق ہو کر کام کرنا نہیں جانتے، ہمارے ملک میں محبت اور مروت کی بو باقی نہیں رہی۔ ہم اس کو پکا مسلمان سمجھتے ہیں جو ہندوؤں کے خون کا پیاسا ہو اور اس کو پکا ہندو خیال کرتے ہیں جو مسلمانوں کی جان کا دشمن ہو۔ ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات ہماری خوراک ہیں۔ کاش خلیج بنگال کی موجیں ہمیں غرق کر ڈالیں۔''(3)

اپنے لوگوں کی اجتماعی حالت پر یہ اضطراب اور تاثرات کا اس قدر ہجوم اقبال کے اس دور کے موضوعات غور و فکر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ نظم تصویر درد ہو یا مضمون قومی زندگی، اپنے لوگوں

کے بارے میں اقبال کی یہی ذہنی فضا نظر آتی ہے۔ اس پر تفصیلی بحث آگے چل کر کریں گے۔ یہاں صرف یہ اندازہ قائم کرنا ہے کہ زبردست اور خداداد شعری صلاحیت اقبال کے لیے ان خیالات کے شاعرانہ ابلاغ کا بہترین ذریعہ ثابت ہوتی ہے کہ نثر کے روپ میں جو واضح اور مفصل لیکن دوٹوک اور تلخ تو دکھائی دیتے ہیں لیکن شاید اتنے مؤثر اور مقبول نہیں کہ جس قدر شعر میں ہوجاتے ہیں۔ اس دور کی شاعری میں فطرت کی طرف توجہ زیادہ ہے۔ حسن و عشق پر عمدہ نظمیں متاثر کرتی ہیں۔ یہ انگریزی شاعری کے حد سے بڑھے ہوئے مطالعے کا نتیجہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔ حب وطن پر جو نظمیں اقبال نے اس دور میں لکھیں ان کی نظیر آج ایک صدی گزر جانے پر بھی نہیں ملتی۔ اسی دور کی شاعری میں اجتماعی زندگی کی طرف اقبال کی توجہ کے حوالے سے سب سے نمایاں تاثر وطن سے محبت اور اہل وطن کے نفاق و افتراق سے بیزاری اور ان کے لیے محبت و اخوات کا درس ہے۔ کشور ہندوستان کی فصیل ہمالہ سے شروع کریں اور صدائے درد کے اس مصرع سے ہوتے ہوئے ''سرزمین اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے''، ''تصویر درد'' تک پہنچیے، جہاں وہ اہل وطن کو بلا امتیاز مذہب و ملت ایک تسبیح کے بکھرے دانے قرار دے کر انھیں پھر سے ایک ہی تسبیح میں پرونے کے عزم کا اظہار کررہے ہیں۔ وہ فرقہ واری کو شجر اور تعصب کو اس کا پھل قرار دے کر کہتے ہیں کہ یہی وہ پھل ہے جو آدم کو جنت سے نکلواتا ہے۔ اس کے بعد وہ اہل وطن کے جملہ امراض کے لیے محبت کا نسخہ تجویز کرتے ہیں۔

محبت سے شفا پائی ہے سب بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیدار قوموں نے

اس نظم کے مطالب اور اس کے بعد ترانہ ہندی، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت اور نظم نیا شوالہ کو سامنے رکھیں تو ایک ہندوستان پرست اقبال سامنے آتا ہے۔ ہندوستان اس کا وطن ہے اور وہ اس وطن کے ہر ذرے کو دیوتا خیال کرتا ہے۔ (4) نظم ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، میں اقبال نے اپنے اس پیارے وطن کے تیرہ مفاخر بڑے ہی اعتماد سے بیان کیے ہیں۔ ترانہ ہندی تو آج بھی اہل ہند کا قومی گیت ہے اور بھارت کے کونے کونے میں آج بھی بڑی محبت اور فخر سے گایا جارہا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ بھارت میں ہونے والی اقبال شناسی کے تمام تر راستے اسی دور کے اقبال پر تمام ہوجاتے ہیں۔ وہ اقبال محب وطن ہے، وطن کا نام ہندوستان ہے، ہندوستان میں ایک قوم

ہندوستانی آباد ہے، مذہب وملت کی تفریق اس یک قومی نظریے کو متاثر نہیں کرسکتی۔ یہ وہ تاثر ہے جو اقبال کی ابتدائی شاعری میں موجود ہے لیکن اس مقام پر اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال جس ہندوستان کی محبت کا دم بھر رہے ہیں وہ توحید پرست ہندوستان ہے۔ اقبال اس توحید پرست ہندوستان سے اپنی نسبت کی تاریخ کا گہرا شعور رکھتے ہیں۔

اے آب رود گنگا! وہ دن ہیں یاد تجھ کو؟
اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

توحید پرست ہندوستان کی عظمت کو یاد کرتے ہوئے اقبال کے جملہ حوالے بانگ درا کے پہلے حصے کی معروف نظم ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' میں ملاحظہ کریں۔ چشتی، نانک، دشت عرب چھوڑنے والے حجازی اور تاتاری سب توحید پرستوں کے حوالے ہیں۔ اسی قومی گیت کا یہ شعر

وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میر عربؐ کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

اقبال کے محبوب ہندوستان کے حقیقی خدوخال کو سمجھنے کی کلید معلوم ہوتا ہے۔

اس دور کے تعلیم یافتہ نوجوان جو عملاً ایک غلام ملک کے شہری تھے نمونے یا مثالیے کے لیے انگریزوں کی ترقی اور عروج پر غور کرتے، اس کی وجوہ تلاش کرتے تو عموماً یہ بات سامنے آتی کہ مغربی اقوام نے اپنی قوم پرستی کے جذبے کو فروغ دے کر اپنی عضوی یکجہتی کا اہتمام کیا ہے۔ اسی مثال پر یہ بڑی دلکش بات ہے کہ اہل ہند اپنے ہندوستانی ہونے پر فخر کریں۔ یہاں تک تو ٹھیک ہے لیکن پھر بات تو آگے بھی چلتی ہے۔ ہندوستانی ایک قوم ہیں، مذہب مختلف ہوئے تو کیا؟ نسل، رنگ وروپ اور رسومات تو ایک ہیں تو پھر ایک ہی قوم ہوئے، ہاں ہندو ذرا اکثریت میں ہیں، ذرا نہیں بھاری اکثریت میں ہیں۔ انگریزوں کو مثالیہ بنا کر اگر ان کی پارلیمانی جمہوریت کو مخلوط انتخابات کے ذریعے اپنا لیا جائے تو پھر کچھ ہی عرصے کے بعد ہندوستان میں واقعی ایک ہی قوم بچے گی وہ قوم جو اکثریت میں ہے۔ یہ وہ امور ہیں جو بہت بعد میں اقبال کی سیاسی وعمرانی فکر کا محور بنے اور خطبہ علی گڑھ ملت اسلامیہ ▯: ایک عمرانی مطالعہ، خطبہ الہ آباد اور مضمون جغرافیائی حدود اور مسلمان منظر عام پر آئے لیکن 1905ء تک کی شاعری سے اقبال کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ اہل ہند کو آج بھی بڑا متاثر کرتی ہے۔ 1905ء تک کی شاعری اقبال کی فکر کی ابتدائی منزل ہے۔ اس

منزل کی ایک نظم نیا شوالہ قابلِ غور ہے۔ اگر اس بات کا مطالعہ کرنا ہو کہ اقبال ہندو مسلم اتحاد کے کس شدت سے داعی تھے تو یہ نظم ایک اچھا اور وقیع حوالہ بن سکتی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کی شاعری کے اس ابتدائی مرحلے کو ہم حتمی منزل قرار نہیں دے سکتے۔

''ترانہ ہندی'' سے ''ترانہ ملی'' تک کا سفر بجائے خود ایک بڑی دلکش داستان ہے۔ تاہم اس سارے منظر میں اہم بات یہ بھی ہے کہ اس دور کی چند نظمیں مستقبل کے اقبال کا سراغ بھی دیتی ہیں۔ نظم بلالؓ اور ''التجائے مسافر'' قابلِ غور ہیں۔ میں تو یہ کہتا ہوں کہ اقبال نے نظم ''التجائے مسافر'' میں جو دعائیں مانگی ہیں وہ تمام کی تمام پوری ہوئیں اور انہی دعاؤں کی قبولیت نے اس اقبال کو جنم دیا جو 1905ء تک کی شاعری سے سامنے آنے والے اقبال سے بہت مختلف اور بے حد وسیع ہے۔

لیکن یہ تو شاعری کا حال ہے اور معلوم ہے کہ اقبال نے اپنے فکری اظہار کے لیے صرف شاعری ہی کو وسیلہ نہیں بنایا۔ اس ضمن میں ان کے نثری آثار بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ 1905ء تک جہاں اقبال کا شعر فکری ارتقاء کی ابتدائی منزلوں کو طے کرتا ہوا تیزی سے آگے بڑھ رہا ہے وہیں ان کے معاشی و عمرانی افکار ایک واضح صورت اختیار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ 1904ء میں ان کی معاشیات کے موضوع پر مستقل تصنیف علم الاقتصاد شائع ہوئی۔ مضامین کے ذریعے بھی وہ اپنے سنجیدہ مؤقف کا اظہار کرتے رہتے تھے۔ اقبال کی اردو مضمون نویسی کا آغاز باقاعدہ طور پر تو 1901ء سے ہوتا ہے۔ ان کا 1901ء کا لکھا پہلا باقاعدہ مضمون، بچوں کی تعلیم و تربیت مخزن کے جنوری 1902ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ پھر مخزن ہی میں شائع ہونے والے مضامین زبان اردو (انگریزی سے ترجمہ، ستمبر 1902ء) اور اردو زبان پنجاب، (اکتوبر 1902ء) وغیرہ اہم ہیں لیکن اس دور کا اہم تر فکری شاہکار ان کا مقالہ ''قومی زندگی'' ہے۔ یہ مقالہ دو قسطوں کی صورت میں رسالہ مخزن میں شائع ہوا تھا۔ اس مقالے کی اشاعت کے زمانے سے مراد 1905ء تک کا زمانہ لیا جائے گا اور اس کے مطالب کا اقبال کی 1905ء تک کی شاعری کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے اس دور کی شاعری اور مقالے کے فکری اشتراک پر بحث کی جائے گی۔

آغاز میں اقبال کی 1905ء تک کی شاعری کے عمومی خدوخال کا مختصر ذکر کرنے کے بعد

اب ہم اس قابل ہیں کہ قومی زندگی میں زیر بحث آنے والے عمومی عنوانات کا تعین کر کے ان کے مطالب کا موازنہ اس وقت تک کی شاعری سے کر سکیں۔ مقالہ قومی زندگی، کے عمومی مباحث کچھ یوں ہیں:

1- جہد للبقا: یہ فلسفیانہ بحث مضمون کے آئندہ مباحث کی تمہید ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حالاتِ زندگی کے نئے تقاضوں سے ہم آہنگی پیدا نہ کر سکنے والی اقوام معدوم ہو جاتی ہیں اور یہ کہ اقوام عالم کو اپنی بقا کے لیے انقلاباتِ زمانہ کا ساتھ دیتے ہوئے نئے انداز اختیار کرنے چاہئیں۔ اس ضمن میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

''نوع انسان کی موجودہ نسل ان زبردست قومی تہذیبوں اور تمدنوں کی یادگار ہے جو زندہ رہنے کی کوشش میں فنا کا شکار ہوئیں اور فنا بھی اس طرح ہوئیں کہ اس وقت ان کا نام و نشان تک صفحہ ہستی پر موجود نہیں ہے۔ اہرام مصر کے بانی ہزار ہا سال ہوئے کہ مٹ گئے۔ یونانیوں کے اشراقین اور مشائین کے فلسفے رہ گئے لیکن قوم کا نام و نشان تک بھی دنیا میں نہیں ہے۔ افریقہ کی وہ زبردست قوم جس کے دلیر فوجی افسروں نے ممالک مغرب کو پامال کر کے اہل روما کی عظیم الشان سلطنت پر حملے کیے تھے اب کہاں ہیں؟ کیا اس قوم کی کوئی یادگار باقی ہے؟ صدہا قومیں پیدا ہوئیں، پھلیں پھولیں اور آخر کار اس اٹل قانون کے عمل سے متاثر ہو کر خاک میں مل گئیں۔''(5)

یہ اقتباس ایک مربوط نظری بحث کا حصہ ہے لیکن اس بات کو اقبال کمال سادگی سے اپنی اسی دور کی ایک نظم ترانہ ہندی میں یوں بیان کر جاتے ہیں:

یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا

یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ اشعار بھی اسی مضمون اور اسی بحث کا ایک حصہ ہیں لیکن بات صرف یہ ہے کہ اس دور میں شاعر اقبال اور نثر نگار اقبال کے ذہن میں خیال کی ایک ہی رو گردش کر رہی تھی۔

2- چند مثالی اقوام کا ذکر یعنی یہودیوں اور پارسیوں کی بابت یہ بتایا ہے کہ یہ اقوام تباہ و برباد

اور منتشر ہونے کے باوجود صرف اس لیے باقی اور معیشت پر چھائی ہوئی ہیں کہ انہوں نے انقلاب زمانہ کے تقاضوں کو سمجھ کر اپنے لیے نئے کردار کا درست تعین کیا تھا۔ یعنی یہ لوگ تجارت، معیشت اور صنعت و حرفت سے وابستہ ہوئے اور آج نہ صرف باقی ہیں بلکہ نظام معاش پہ چھائے ہوئے ہیں۔ مقصود یہ ہے کہ اہل ہندان کی مثال سے سبق حاصل کریں۔

3- اقبال جاپان کو اقوام مشرق کے لیے ایک روشن اور قابل تقلید مثال قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جاپانیوں نے تعلیم اور صنعت و حرفت کو اپنا مطمح نظر بنا کر اقوام عالم میں بلند تر مقام حاصل کرلیا ہے۔ اس لیے ہندوستان کو بالعموم اور ہند کے مسلمانوں کو بالخصوص جاپان کے تجربات اور اس کی مثال سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

4- پھر ہندوستان کی عمومی ابتر حالت کا ذکر ہے۔ خصوصاً مسلمانوں کے حوالے سے اقبال اپنی کمیونٹی یعنی مسلمانوں کی حالت زار پر افسردہ ہیں۔

> ''یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔'' (6)

اقبال کو سب سے زیادہ پریشان یہ چیز کرتی ہے کہ مسلمانوں کے لیے مذہب ایک قوت بننے کی بجائے ایک کمزوری بنا دیا گیا ہے۔ اس کے لیے وہ تقلید، جمود اور ان دونوں کے پروردہ نادان، کم تعلیم یافتہ اور اپنی جہالت کی وجہ سے منتشر ''علماء'' کو مورد الزام خیال کرتے تھے :

> ''......اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرض ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ مولوی صاحبان کی حالت یہ ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح اور آیاتِ ناسخ و منسوخ پر بحث کرنے کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے، اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا

نام کو بھی نہیں ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔''(7)

5- قومی تعمیرِ نو کے لیے تجاویز:

(الف) اصلاحِ تمدن

(ب) تعلیم عام

(الف) اصلاحِ تمدن

اس ضمن میں اقبال درج ذیل عنوانات پر بحث کرتے ہیں:

- فقہ اسلام کی تدوینِ نو
- جدید علم کلام کی ضرورت
- اسلام کی تفسیرِ نو کے لیے ایک بہت بڑے عالم فقیہہ کی ضرورت
- حقوقِ نسواں کا تحفظ، تعداد ازواج، پردہ، تعلیم نسواں
- بیاہ کی رسموں میں اصلاح کی دعوت
- بے جا نام و نمود کی مذمت

(ب) تعلیم عام

اقبال یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ مجموعی حیثیت میں قومی تعلیم کی بنیاد ان ضرورتوں پر ہونی چاہیے جو انقلاب حالات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہوں۔ دوسرے لفظوں میں، وقت کے بدلتے تقاضوں کے ساتھ ساتھ تعلیم کی ترجیحات کا بھی از سرِ نو تعین ہونا چاہیے۔ اقبال تجویز کرتے ہیں کہ ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کو موجودہ حالات میں صنعتی اور پیشہ وارانہ تعلیم کی اشد ضرورت ہے۔

یہ ہیں مضمون 'قومی زندگی' کے عمومی مباحث۔ ان کے تفصیلی مطالعے سے اقبال ایک درد مند مفکر کے روپ میں سامنے آتے ہیں، ایک ایسا نوجوان مفکر جو اپنی قوم کی حالتِ زار پر افسردہ ہو اور چاہتا ہو کہ اس کی قوم عقلی و ذہنی پسماندگی سے چھٹکارا حاصل کر کے زندگی کی دوڑ میں دوسری ترقی یافتہ اقوام کے شانہ بشانہ حصہ لے سکے اور یہ ثابت کر سکے کہ اسے بھی باعزت طریقے سے زندہ رہنے کا حق حاصل ہے۔ اگر چہ ایسے سنجیدہ موضوعات پر غور و فکر کرنے والا اقبال 1905ء تک کی شاعری کرنے والے اقبال سے خاصا مختلف ہے لیکن بہر حال اس دور کی شاعری میں بھی

ان متذکرہ مسائل پر غور وفکر کی جھلک نظر آ جاتی ہے۔

کام مجھ کو دیدۂ حکمت کے الجھیڑوں سے کیا

کہنے والا اقبال اگر چہ اس وقت تک اپنے معروف فکری مؤقف تک نہ پہنچا تھا، اس کے انگ انگ سے حیرت، تلاش اور جستجو ٹپک رہی تھی کہ

یہ تلاش متصل شمع جہاں افروز ہے
توسن ادراک انساں کو خرام آموز ہے

لیکن مضمون ''قومی زندگی'' کے حوالے سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا توسن ادراک بعض معاملات میں اپنے حتمی موقف کے قریب تر پہنچ چکا تھا مثلاً فقہ اسلامی کی تدوین نو کا احساس۔اس ضمن میں اقبال ''قومی زندگی'' میں لکھتے ہیں کہ:

''...... میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، نظر ثانی کے محتاج ہیں۔میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے، جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں، بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں ...... اگر موجودہ حالات زندگی پر غور وفکر کیا جائے، تو جس طرح ہمیں اس وقت تائید اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخلیہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔''(8)

یہ موضوع اقبال کے غور وفکر کا مستقبل عنوان بنا رہا۔ بعد میں اقبال ''ایک بہت بڑے فقیہہ'' کی بجائے اجتہاد کا حق منتخب پارلیمان کو تفویض کرنے کی رائے تک پہنچ گئے تھے۔لیکن اس مضمون میں بھی یہ سراغ ملتا ہے کہ اقبال کو کچھ اندازہ ضرور تھا کہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو جدید پیرائے میں مرتب و منظم کرنا اور حال کے جملہ تمدنی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اپنے تخیل کے زور سے وسعت دے سکنا ، بہر حال کسی ایک فرد کے لیے ناممکن نظر آتا ہے اور درحقیقت یہ ایک منظم و مرتب ادارے کا کام ہے۔ اسی مضمون میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

''...... جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقفن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔''(9)

تعلیم کے بارے میں اقبال کے ابتدائی تصورات بھی اس مضمون کا عنوان ہیں اور پھر یہ کہ اگر چہ وہ ابھی تک دو قومی نظریے کی منزل تک نہ پہنچے تھے لیکن مسلمانانِ ہند کی بدحالی، پسماندگی اور جہالت کا شدت سے احساس تھا۔ یہی احساس بعد کو اس نتیجے تک پہنچا کہ مسلمانوں کو اپنی قومی ہستی کی بقا اور تحفظ کے لیے الگ سے جدوجہد کرنی چاہیے اور اسے متحدہ قومیت کے پرفریب محلول میں تحلیل ہونے سے محفوظ رکھنا چاہیے لیکن یہ دور بہر حال، وسیع المشربی کا دور ہے۔گل رنگیں، خفتگان خاک سے استفسار، شمع و پروانہ یہ تمام نظمیں حیرت، جستجو اور سوال کا رنگ لیے ہوئے ہیں، یوں لگتا ہے کہ شاعر زندگی کی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کو بے چین ہے لیکن ابھی نارسا ہے۔اس کے باوجود ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے معاشرتی و سیاسی ماحول اور مسائل سے بھی بیگانہ اور لاتعلق نہیں ہے۔قومی زندگی کی فلاح و بہبود سے متعلق سوچ بچار کرتا ہے۔ہم جانتے ہیں کہ اس دور میں اقبال متحدہ قومیت کے حامی تھے اور فرقہ وارانہ محاذ آرائیوں کے سخت خلاف۔ ہندوستان کی مجموعی حالت ان کے نزدیک سخت نفاق انگیز تھی اور یہ نفاق قومی ترقی کی راہ میں رکاوٹ تھا۔

''صدائے درد'' کے نام سے اپنی نظم میں وہ اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں:

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
ہاں ڈبو دے اے محیط آبِ گنگا تو مجھے

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا یاں تو اک قربِ فراق انگیز ہے
بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

اور یہ شعر

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں
اس چمن میں کوئی لطف نغمہ پیرائی نہیں

اس دور میں اقبال ہند کی تمام اقوام کو ایک ہی خرمن کے دانے خیال کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ یہ تمام آپس میں مل کر حالات کا مردانہ وار مقابلہ کریں۔ مضمون قومی زندگی، اسی فکر وتردد کا نتیجہ ہے۔ مضمون کے پیرائے میں انہوں نے صورت حالات کی ٹھوس تصویر کشی کرتے ہوئے مسائل کے حل تجویز کیے ہیں لیکن شعر کے پیرائے میں وہ اپنی قوم کی بے حسی کا رونا روتے ہیں۔ چنانچہ نظم ایک آرزو میں اپنی حسیں آرزو کی انتہا اس دعا پر کرتے ہیں:

ہر درد مند دل کو رونا مرا رلا دے
بے ہوش جو پڑے ہیں شاید انھیں جگا دے

اپنی نظم انسان اور بزمِ قدرت میں اقبال بزمِ قدرت سے سوال کرتے ہوئے جو نظری بحث اٹھاتے ہیں اس کا علامتی تعلق قومی زندگی کے تمہیدی مباحث سے استوار کیا جا سکتا ہے کہ جن میں اقبال اقوام عالم کی مثالوں کے حوالے سے اپنی قوم کو یہ باور کرا رہے ہیں کہ اگر وہ اپنی حقیقت کو پہچانتے ہوئے اور انقلاب زمانہ کی صحیح جہت کا ادراک کرتے ہوئے اپنا طرز عمل متعین کر لے تو پھر اس کی سیہ روزی وسیہ بختی ختم ہو سکتی ہے۔ مضمون میں یہ بحث قوم کے حوالے سے ہے، شاعری میں تو یہ موضوعی اعتبار سے فرد کے حوالے سے ہے۔ اپنے مضمون قومی زندگی میں اقبال فرد اور قوم کے باہم ربط پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

’’فرد کا وجود قوم کے وجود کے بغیر تصور میں بھی نہیں آ سکتا اور فرد کی کوئی ایسی حرکت نہیں جس کا اثر تمام قوم پر نہ پڑتا ہو...... پس فرد کا پہلا فرض ہے کہ وہ دیانت داری کے ساتھ اس تمدنی مقصد کو پورا کرے جو قوم نے اس کے ذمے

دے رکھا ہے اور اس بات کو سمجھ جائے کہ اس کا عروج و زوال حقیقت میں قوم کا عروج و زوال ہے۔"(10)

اپنی نظم میں اقبال بزمِ قدرت کی حسین و دلکش اور قابلِ رشک تصویر کھینچ کر سوال کرتے ہیں کہ میں بھی تو اس پرنور بزم میں رہتا ہوں لیکن:

نور سے دور ہوں ظلمت میں گرفتار ہوں میں
کیوں سیہ روز، سیہ بخت، سیہ کار ہوں میں

پھر آوازِ غیب کا جواب گویا شاعر کا اپنا فکری موقف ہے۔ آوازِ غیب بزمِ قدرت کی جملہ پابندیوں اور بے اختیاریوں کا حوالہ دے کر مخاطب کو اس کے مقامِ اعلیٰ کی طرف متوجہ کرتے ہوئے فیصلہ سناتی ہے کہ:

تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر، نہ سیہ کار رہے

قومی زندگی کی حالتِ زار کے حوالے سے اس دور کی نمائندہ نظم "تصویرِ درد" ہے۔ یہ نظم اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے 1904ء کے اجلاس میں پڑھی تھی۔ یہ نظم اقوام ہندوستان کی باہم محاذ آرائیوں اور نا اتفاقیوں کا نوحہ تھی۔ اسے سننے اور سراہنے والوں میں بلا امتیاز مذہب و ملت سبھی ہندوستانی شامل تھے۔ اگرچہ زیادہ مسلمان تھے لیکن اقبال کا غم اور فکر و تردد اپنی پوری قوم کے لیے تھا۔ ان کا غور و فکر، جس طرح مضمون "قومی زندگی" میں بھی دکھائی دیتا ہے ہندوستان میں بسنے والے کل لوگوں کے لیے تھا۔ مضمون میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اہل ہندوستان کے قومی زندگی سے متعلق مجموعی طرزِ عمل سے بے حد مایوس تھے۔ وہ اہل ہند کو دوسری اقوام کی مثالیں دے کر باور کرانا چاہتے ہیں کہ اگر تنازع للبقا میں انہوں نے دلیرانہ کردار ادا نہ کیا، انقلاباتِ زمانہ کے رخ کو نہ پہچانا تو پھر ان کا نام بھی دنیا کی برباد شدہ اقوام کی فہرست میں رقم ہوگا۔ نظم "تصویرِ درد" میں لکھتے ہیں:

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں! مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
دیا رونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا کلکِ ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں

اقبال دیکھ رہے تھے کہ عیار، مکار، تیز طرار اور زمانے کے جدید تقاضوں سے پوری طرح باخبر اور ہوشیار انگریزی قوم ان کا خون چوسنے میں مصروف ہے اور لوٹ مار کا یہ کھلا موقع انھیں قوم کی نااتفاقیوں ہی نے فراہم کیا ہے۔ وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ:

نشان برگ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں!

اگر اہلِ ہند نے وقت کی آواز کو نہ سنا، حالات کا صحیح تجزیہ نہ کیا، درپیش صورتِ حال میں اپنے لیے مشکل ہی سہی لیکن باعزت راہ عمل منتخب نہ کی تو پھر نہ قوم رہے گی نہ اس کا وطن۔

وطن کی فکر کر ناداں! مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونے والا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں

اور پھر یہ کہا:

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو!
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اقبال نے مضمون قومی زندگی کے آغاز میں یہ ثابت کیا ہے کہ صدیوں کے ارتقائی عمل میں جو انواع علیٰ ہذا اقوام انقلاب زمانہ کا ساتھ نہ دے سکیں یعنی بے عمل ہو جائیں اور شرائط زندگی کو پورا کرنے میں ناکام رہیں تو معدوم ہو جاتی ہیں۔ فطرت کے بے رحم قوانین کسی کے ساتھ رعایت نہیں برتتے۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

"واقعات عالم کے مشاہدے سے حکماء اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زندگی کی مختلف صورتوں یعنی انسانوں، حیوانوں، پودوں وغیرہ میں ایک قسم کی عالمگیر جنگ جاری رہتی ہے۔ گویا نظام فطرت کا راز زندگی کا ایک دردناک نظارہ ہے جس میں ہر طبقے کے حیوان اپنے ہمسایہ طبقوں سے برسرپیکار رہتے ہیں اور اس کشمکش حیات میں کامیاب ہونے کے لیے ہر طبقہ زندگی مصروف رہتا ہے لیکن فتح صرف اسی طبقے کو حاصل ہوتی ہے جس میں زندہ رہنے کی قابلیت ہو یعنی جس نے زندگی کے متغیر حالات کے ساتھ موافقت پیدا کر لی ہو۔" (11)

اس پورے مفہوم کو تصویرِ درد کا یہ شعر ادا کرتا دکھائی دیتا ہے:

یہی آئین قدرت ہے، یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہ عمل میں گامزن، محبوب فطرت ہے

فرقہ وارانہ منافرت سے بیزاری اقبال کا ایک عمومی موقف ہے جس کا ابلاغ انہوں نے زندگی بھر کیا لیکن جس دور کی ہم بات کر رہے ہیں اس میں اقبال ہمہ اوست کے نشے میں سرشار تمیز ملت و آئین کو قوموں کی بربادی کا سبب قرار دے رہے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ ہندوستان کی تمام قومیں اپنے مذہبی فرق کو نظر انداز کر کے صرف ایک قوم ہونے کی حیثیت سے زمانے کا مقابلہ کر کے اپنی بقا کا سامان کریں۔ ہر چند کہ یہاں ''قومی زندگی'' سے مراد تمام ہندوستانی اقوام کی زندگی ہے لیکن اس پورے مضمون کا لب و لہجہ اور اکثر یتی مباحث مسلمانوں کے مخصوص مسائل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ متحدہ قومیت کا جو بت یورپ جا کر پاش پاش ہوا اس میں دراڑیں اسی دور میں پڑنا شروع ہو گئی تھیں لیکن بہر صورت، پوری ہندوستانی قوم کا درد رکھنے والے اقبال ایک سچے مسلمان بھی تھے اس لیے مسلمان طبقے کے مخصوص مسائل پر زیادہ توجہ دینا ایک سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ بایں ہمہ، وہ ہندوستانی اقوام کی فرقہ آرائی، تعصب اور باہمی منافرت سے کھلی بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے سب کو تسبیح کے دانوں کی طرح یکجا کرنا چاہتے ہیں۔

یہاں میں دہرا دیتا ہوں کہ نوجوان اقبال بھی اسی جدید تعلیم یافتہ طبقے ہی کا ایک فرد تھے جو فرنگی تعلیم و تاریخ کے زیر اثر ان اقوام کی روز افزوں ترقی کا سبب ان کے جذبہ وطن پرستی کو خیال کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ہندوستان والوں کو بھی وطن پرستی کا شعار اپنا کر ترقی کی اس دوڑ میں شامل ہو جانا چاہیے۔ اقبال نے اس اصول کا ابلاغ اپنی ابتدائی شاعری میں بھی کیا، اس دور میں بیشتر نظمیں انہوں نے اسی جذبے کے تحت لکھیں۔ ہمالہ، تصویر درد، ترانہ ہندی، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت اور نیا شوالہ جیسی نظمیں اس کی مثالیں ہیں۔ نیا شوالہ کا یہ مصرع تو اس جذبے کی انتہا ہے۔

خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

اپنی اس دور کی نظم ترانہ ہندی میں بھی اپنے وطن کی فضلیت بیان کرتے ہوئے اسی موقف کو دہراتے ہیں:

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستاں ہمارا

اقبال اتحاد و اتفاق کا یہ سبق قومی اصلاح کی خاطر دے رہے ہیں۔ ان کے نثری مضامین بھی اپنا رخ تمدنی اصلاح کی طرف رکھتے تھے۔ بچوں کی تعلیم و تربیت جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے کہ اہم ترین تمدنی موضوع پر ہے۔ پھر اردو زبان سے متعلق دو مضامین سے صرف نظر کرتے ہوئے قومی زندگی کی طرف آتے ہیں۔ یہ ہندوستان کے لوگوں کے معاشی اور عمرانی مسائل سے متعلق ایک دلچسپ اور پر مغز مضمون ہے۔ یہ درست ہے کہ اس مضمون میں اقبال کا واضح رجحان اپنی ہی جماعت کی طرف ہے اور یہ وہ چیز ہے جو ابھی تک ان کی شاعری میں ظاہر نہ ہوئی تھی لیکن جن عمومی اصولوں پر انہوں نے بحث کی ہے ان کا تعلق ہندوستان کی تمام اقوام کی فلاح و بہبود اور بقا کے ساتھ ہے۔

ہندوستان کی عمومی حالت کے تناظر میں اقبال جب مسلمانوں کو دیکھتے ہیں تو ان کی حالت بے حد مخدوش نظر آتی۔ خیر معاشی، تعلیمی اور سیاسی طور پر تو وہ پسماندہ تھے ہی لیکن خود اپنی ہی جماعت کے اندر انتشار مذہبی نزاعات کی بھرمار وہ خطرناک چیز تھی جو بالآخر مسلمانوں کی قوت حیات کو بالکل ہی سلب کر سکتی تھی۔

اقبال ان فرقہ وارانہ برائیوں اور ناسمجھ مدعیان مذہب کی نادان حرکتوں سے بیزاری کا اظہار اپنی نظم ''سید کی لوح تربت'' میں بھی کرتے ہیں۔ ان کی چشم بصیرت اس لوح پر یہ پیغام رقم دیکھتی ہے۔

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں
وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامہ محشر یہاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ! کوئی دل نہ دُکھ جائے تری تقریر سے

ملاّ پر اقبال کی تنقید ایک مستقل عنوان ہے۔ مضمون قومی زندگی میں انہوں نے مسلمانوں

کے مذہبی نزاعات کا تمام تر ذمہ دار اسی طبقے کو ٹھہرایا ہے۔ اس دور کی شاعری میں بھی وہ اس مولوی کی خبر لینا نہیں بھولے، مضمون کا مولوی شعر میں واعظ کے نام سے یاد کیا جارہا ہے۔ اسی دور کی ایک غزل میں رقم طراز ہیں:

عجب واعظ کی دین داری ہے یارب!
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے

مضمون قومی زندگی اور اس دور کی شاعری کے مطالب کے اشتراک کا جائزہ لینے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاعر اقبال اور نثر نگار اقبال کے دماغ میں خیالات کی ایک ہی رو گردش کر رہی ہے لیکن جہاں اقبال اپنی نثر میں زیادہ واضح سوچ کا اظہار کر رہے ہیں (اور نثر میں اس کا امکان بھی زیادہ ہے) وہاں شاعر اقبال کی فکر ابھی سرگرداں ہے۔ موقف کی کوئی حتمی صورت انھیں دکھائی نہیں دے رہی۔ نثر میں وہ قومی زندگی کے ٹھوس مسائل کو اپنا موضوع بناتے ہیں لیکن نظم میں اس بات کی گنجائش نہیں ہے۔ لہٰذا ٹھوس مسائل کے عوض حب وطن کے دلکش گیت گائے جارہے ہیں۔ نثر میں اقبال کا واضح تر رجحان اپنی جماعت یعنی جماعت المسلمین کی طرف ہے۔ وہ انہی کے مسائل کو اہمیت دیتے ہوئے اس پر بات کرتے ہیں۔ شعر کی زبان میں بھی مسلمانوں کی پسماندگی کا اظہار تو ہوتا ہے لیکن اس میدان میں وطن پرستی کے حوالے سے اقوام ہند کی یکجہتی کا موضوع نمایاں نظر آتا ہے۔ پھر بھی وہ مسلمانوں کے بعض بنیادی مسائل مثلاً فرقہ وارانہ تقسیم در تقسیم کی طرف متوجہ ہیں۔

شعر کی دنیا میں واعظ سے چھیڑ چھاڑ اور بیزاری کا اظہار ایک پرانی روایت ہے۔ اپنی اس دور کی غزل میں اقبال بھی اسی رسم کو جاری رکھتے ہیں لیکن اس میں جہاں روایت کو دخل ہے، وہاں اس کی ذمہ داری زیادہ تر ہندوستان کے بے عمل اور کافر ساز مولوی حضرات کے سر ہے۔ من حیث المجموع ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مضمون نگار اقبال شاعر اقبال کی نسبت (اس دور کے حوالے سے) اپنے حتمی موقف سے زیادہ قریب نظر آتا ہے۔

حواشی/حوالے

1- دیباچہ بانگ درا،کلیات اقبال اردو(لاہور:اقبال اکادمی پاکستان بہ اشتراک نیشنل بک فاؤنڈیشن،طبع اول،1999ء)ص23

2- دیباچہ بانگ درا،کلیات اقبال اردو،ص25

3- کلیات مکاتیب اقبال،جلد اول،مرتبہ سید مظفر حسین برنی(دہلی:اردو اکادمی،اشاعت چہارم،1993ء) ص97-98

4- نظم نیا شوالہ''بانگ درا''،کلیات اقبال اردو،ص115

5- مضمون''قومی زندگی''مقالات اقبال،مرتبہ عبدالواحد معینی(لاہور: آئینہ ادب،بار دوم،1988ء)ص77

6- قومی زندگی،مقالات اقبال،ص87

7- قومی زندگی،مقالات اقبال،ص88

8- قومی زندگی،مقالات اقبال،ص91,90

9- قومی زندگی،مقالات اقبال،ص92,91

10- قومی زندگی،مقالات اقبال،ص89

11- قومی زندگی،مقالات اقبال،ص77,76

اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی: چند ابتدائی مباحث

علامہ اقبال کا اساسی فلسفہ ان کی معروف مثنوی ''اسرارِ خودی'' میں ملتا ہے۔ اس اساسی فلسفے کی تکمیل مثنوی اسرارِ خودی کے تین برس بعد شائع ہونے والی مثنوی رموزِ بے خودی میں ہوتی ہے۔ اقبال کے دیگر مجموعہ ہائے کلام، مقالات و مضامین و مکتوبات اور خطبات معنوی اعتبار سے اسی فلسفے کی توضیح و تشریح کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ مثنوی کے مطالب کی اہمیت کے پیشِ اقبال اسے اپنی زندگی کا مقصد تک قرار دیتے ہیں۔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

> ''اس مثنوی کو اپنی زندگی کا مقصد تصور کرتا ہوں۔ میں مر جاؤں گا، یہ زندہ رہنے والی چیز ہے۔''(1)

ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

> ''خیالات کے اعتبار سے مشرقی اور مغربی لٹریچر میں یہ مثنوی بالکل نئی ہے۔''(2)

مثنوی کی اشاعت کے بعد فوری ردِعمل کے طور پر جس طرح کے مباحث کا آغاز ہوا، اقبال نہ تو ان کی توقع کرتے تھے اور نہ ہی ان مباحث کا مثنوی کے اصل مدعا و مقصد سے کوئی براہِ راست تعلق تھا۔ یہ ستم ہی تو تھا کہ خیالات کے اعتبار سے مشرقی اور مغربی لٹریچر میں بالکل نئی مثنوی کے مخاطب لوگوں نے مثنوی کے معنی و مفہوم پر توجہ کرنے کی بجائے اس پر طرح طرح کے اعتراضات کی بارش کر دی۔ اعتراضات کی بنیادی وجہ تو خواجہ حافظ کے بارے میں تنقیدی اشعار تھے۔ برصغیر کے صوفیانہ حلقوں میں خواجہ حافظ کو مذہبی تقدس حاصل تھا لہٰذا خواجہ کے اشعار پر انتقاد کو ایک ادبی نصب العین کی تنقید کی بجائے ایک عظیم صوفی بزرگ کی توہین قیاس کیا گیا۔ دوسری وجہ ''اسرار'' کا اردو دیباچہ بنی، یہ اردو دیباچہ اقبال کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے ایک متاثر کن دستاویز کا درجہ رکھتا ہے لیکن مخالفین نے اس کو بھی ہدفِ تنقید بنا لیا۔ لگے ہاتھوں سر علی امام کے نام انتساب پر بھی

اعتراض کیا گیا۔ اقبال کو تاسف رہا کہ ان مباحث کی وجہ سے مثنوی کے اصل معنی و مفہوم اور پیغام کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ انھوں نے ان تینوں اعتراضات کو دور کر دیا اور کوشش کی کہ مثنوی کا مطالعہ صحیح تناظر میں کرنے کی طرف توجہ دی جائے۔ 1920ء میں پروفیسر اے آر نکلسن نے مثنوی کا انگریزی ترجمہ انگلستان سے شائع کیا اور یوں اقبال مغرب میں ایک فلسفی کے طور پر مقبول ہوئے۔ ان کے فکر پر بحث کا آغاز ہوا اور چند سال بعد ملنے والے ''سر'' کے خطاب کی دیگر وجوہ میں ایک وجہ یہ شہرت بھی تھی جو مغرب میں مثنوی کے حوالے سے اقبال کے فلسفے کو حاصل ہوئی۔ بایں ہمہ، مثنوی اسرار خودی کی اشاعت کے ساتھ ہماری اجتماعی زندگی میں جن مباحث کا آغاز ہونا چاہیے تھا وہ تو نہ ہوا بلکہ ابتدائی مباحث کا آغاز ان موضوعات پر ہوا جو اقبال کے پیش نظر نہ تھے۔

علامہ اقبال کی فارسی مثنوی ''اسرار خودی'' پہلی بار چھوٹی تقطیع کے 156 صفحات پر 1915ء کو پانچ صد کی تعداد میں شائع ہوئی۔ لکھائی چھپائی اور کاغذ معمولی تھا۔ مثنوی کی کتابت منشی فضل الٰہی مرغوب رقم نے کی اور طباعت کا اہتمام شفاء الملک حکیم فقیر محمد چشتی نظامی نے کیا تھا۔(3) مثنوی کا پہلا ایڈیشن ایک سال سے بھی کم عرصے میں ختم ہو گیا، اس لیے اس کی دوسری اشاعت 1918ء کے نصف آخر میں عمل میں آئی۔ مثنوی کی دوسری اشاعت میں اقبال نے بوجوہ کچھ تبدیلیاں (ترمیم و اضافہ) کیں۔ ان تبدیلیوں کی عمومی غرض و غایت اقبال نے مثنوی کی دوسری اشاعت میں شامل کیے گئے مختصر دیباچے میں بیان کر دی۔ انھوں نے لکھا:

> ''اس مثنوی کا پہلا ایڈیشن 1915ء میں شائع ہوا تھا۔ اس دوسرے ایڈیشن میں جواب ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے، بعض جگہ لفظی ترمیم ہے، بعض جگہ اشعار کی ترکیب میں فرق ہے اور ایک آدھ جگہ تشریح مطالب کے لیے اشعار میں اضافہ ہے۔ لیکن سب سے بڑی ترمیم یہ ہے کہ اس ایڈیشن سے وہ اشعار خارج کر دیئے گئے ہیں جو خواجہ حافظ پر لکھے گئے تھے۔ اگرچہ ان سے محض ایک ادبی نصب العین کی تنقید مقصود تھی اور خواجہ حافظ کی شخصیت سے کوئی سروکار نہ تھا تاہم اس خیال سے کہ یہ طرز بیان اکثر احباب کو ناگوار ہے، میں نے ان اشعار کو نکال کر ان کی جگہ نئے اشعار لکھ دیئے ہیں جن میں اس اصول سے بحث کی ہے جس کی رو سے میرے نزدیک کسی قوم کے لٹریچر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا

چاہیے۔ پہلے ایڈیشن کے اردو دیباچے کی اشاعت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی۔'' (4)

مثنوی اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے سر علی امام کے نام انتساب اور مثنوی کا اردو دیباچہ حذف کر دیئے اور اس کے علاوہ خواجہ حافظ سے متعلق اشعار کی جگہ اصلاح ادبیات اسلامیہ اور حقیقت شعر کے زیرِ عنوان نئے اشعار شامل کر دیئے۔ ان تینوں تبدیلیوں کی نوعیت اور وجوہ کا ترتیب وار تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سر علی امام پٹنہ (بہار) کے نامور بیرسٹر تھے۔ اگرچہ یورپ کے تعلیم یافتہ تھے لیکن اسلامی روایت اور تہذیب کا ان پر اثر بڑا گہرا تھا۔ عربی قصائد اور فارسی کے ٹکسالی محاورات زبان پر رہتے تھے۔ دولت آصفیہ کے صدر اعظم تھے۔ عثمانیہ یونیورسٹی کا قیام بھی انہی کا تصور تھا۔ سر علی امام عشق رسول ﷺ کی دولت سے مالا مال تھے اور دراصل یہی چیز اقبال کو سر علی امام کی طرف متوجہ کرتی تھی۔ اقبال علی امام کو ان کے اسلامی آداب و اخلاق اور ان کے عشق رسول ﷺ کے حوالے سے عزیز جانتے تھے (5) سر علی امام کے انہی فضائل کے باعث اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کا انتساب ان کے نام لکھا۔ مثنوی کے خلاف جب تصوفِ وجودیہ کے حامیوں نے قلمی ہنگامہ گرم کیا تو اعتراضات میں یہ امر بھی شامل کیا گیا کہ ایک طرف تو اقبال ''خودی'' کی تعلیم دیتے ہیں اور دوسری طرف ایک دنیا دار اور صاحب اختیار شخص کے سامنے ''سر جھکا'' کر تعلیم خودی کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اقبال نے اس اعتراض کے پیش نظر مثنوی کی دوسری اشاعت سے اس انتساب کو حذف کر دیا۔ مثنوی اسرارِ خودی کے مندرجات پر اعتراضات کرنے والوں میں خواجہ حسن نظامی بھی شامل تھے۔ انہوں نے مثنوی پر اپنے جملہ اعتراضات پر مبنی ایک مضمون 30 جنوری 1916ء کے ''خطیب'' میں شائع کرایا۔ اس مضمون کا عنوان ''سر اسرارِ خودی'' تھا (6) اس مضمون میں خواجہ حسن نظامی نے مثنوی اسرارِ خودی کی اپنے تئیں نامعقولیت کی پانچ وجوہ بیان کرنے کے علاوہ اس بات پر بھی اعتراض کیا کہ، اقبال نے مثنوی کو سر علی امام کے نام منسوب کر کے اپنی خودی پر چوٹ لگائی ہے اور اس طرح ایک دنیادار کے سامنے سر جھکا کر اپنی مثنوی کی تعلیم کے خلاف عمل کیا ہے۔ (7)

اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے مذکورہ بالا مضمون میں کیے گئے اعتراضات کے جواب میں ایک مضمون لکھا، جو 9 فروری 1916ء کے ''وکیل'' میں شائع ہوا۔ اقبال اس مضمون میں دیگر اعتراضات کا جواب دینے کے ساتھ، خواجہ حسن نظامی کے اس اعتراض پر کہ انہوں نے مثنوی کو سر

علی امام کے نام انتساب کیوں کیا؟ لکھتے ہیں:

> ''......اس کے جواب میں صرف اسی قدر عرض ہے کہ خواجہ صاحب لفظ ڈیڈیکیشن کے معنی نہیں سمجھتے۔ شاید وہ ڈیڈیکیشن کے معنی تذلل تصور فرماتے ہیں۔ ان کے خیال میں تو بعض مرید جو پیروں کے سامنے سجدہ کرتے ہیں وہ بھی شاید ڈیڈیکیٹ ہی کرتے ہیں۔ خواجہ صاحب کی خدمت میں عرض ہے کہ جو مفہوم آپ نے لفظ ڈیڈیکیشن کا سمجھا ہے وہ صحیح نہیں۔ اس سے مراد محض اظہار محبت و اخلاص ہے جو دو آدمیوں کے ذاتی تعلقات پر مبنی ہوتا ہے میں نے ان اشعار میں ڈیڈیکیشن کی وجہ صاف لکھ دی ہے۔ اگر آپ ان اشعار کو غور سے پڑھتے تو خود بخود یہ بات معلوم ہو جاتی۔''(8)

مثنوی اسرار خودی کی پہلی اشاعت میں اقبال کا تحریر کردہ ایک اردو دیباچہ بھی شامل تھا۔ یہ دیباچہ بارہ صفحات پر مشتمل تھا اور فی صفحہ قریباً ایک سو چالیس لفظ تھے۔(9) اس دیباچے میں اقبال نے انسانی ''خودی'' یا ''انا'' کا مختلف اقوام کے ذہنی رجحانات علیٰ ہذا فلسفیانہ تجربات کی روشنی میں مختصر سا پس منظر بیان کیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں انسانی ''انا'' یا ''خودی'' کو ایک فریب تخیل سمجھتے ہوئے اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کو نجات کا نام دیتی ہیں۔ اس ضمن میں وہ ہندو قوم اور مسلمانوں (فلسفہ یونان کے زیر اثر آنے والے مسلمانوں) کی ذہنی تاریخ میں عجیب و غریب مماثلت کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال کا اشارہ ہندو حکماء اور مسلمان حکماء کے طرز تفکر کی طرف ہے۔ وہ شیخ ابن عربی اور سری شنکر کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اول الذکر نے قرآن مجید کی اور موخر الذکر نے گیتا کی تفسیر ایک ہی نقطہ خیال سے کی۔ اقبال مغربی اقوام کی عمل پسند طبع اور حسِ واقعات کا ذکر کرتے ہوئے ان کے عملی مزاج کو اقوام مشرق کے لیے اچھی مثال قرار دیتے ہیں۔ اقبال دیباچے کے آخر میں وضاحت کرتے ہیں کہ اس دیباچے کا مقصود مثنوی کی تفسیر نہیں، بلکہ انسانی ''انا'' یا ''خودی'' کی حقیقت اور اقوام کا اس کے متعلق طرز فکر و عمل واضح کرنے کے لیے ایک ''نشان راہ'' بتلانا ہے۔ مثنوی کے بارے میں اقبال اس دیباچے میں یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے شاعرانہ تخیل کو ذریعہ بنا کر اس حقیقت کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ لذتِ حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔(10) مثنوی اسرار

خودی 1915ء کو شائع ہوئی اور اس کے خلاف قلمی جنگ کا آغاز 30 نومبر 1915ء سے ہوا۔ یہ دہلی کے ایک رسالے ''خطیب'' میں شائع ہونے والا ایک مضمون تھا۔ جو خواجہ حسن نظامی کے ایک انگریزی دان مرید ذوقی شاہ نے مثنوی کے مخالفت میں لکھا تھا۔ (11)

اس کے بعد مخالفت اور موافقت کا سلسلہ چل پڑا۔ 19 دسمبر 1915ء کو خواجہ حسن نظامی خود میدان میں اتر آئے اور ایک مضمون بعنوان ''کشافِ خودی'' وکیل امرتسر میں شائع کرایا۔ اس مضمون میں مثنوی پر عمومی تنقید تھی۔ خاص رنج خواجہ حافظ سے متعلق اقبال کے اشعار پر تھا۔ ان کے اس مضمون کے بعد بھی موافقت و مخالفت میں مضامین شائع ہوتے رہے۔ اسی اثناء میں ان کا دوسرا مضمون بعنوان ''سراسرارخودی'' 30 جنوری 1916ء کو رسالے ''خطیب'' میں شائع ہوا۔ خواجہ حسن نظامی نے اس مضمون میں اپنے اعتراضات کو منطقی ربط کے ساتھ پیش کرنے کی سعی کی اور مثنوی کو پانچ وجوہ کی بنا پر نامعقول قرار دے دیا۔ ان پانچ نمایاں اعتراضات میں سے دو کا تعلق مثنوی کے دیباچے سے تھا۔ اعتراض حسبِ ذیل ہیں:

الف: دیباچے میں مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیوں کو ملزم قرار دیا گیا ہے کہ ترکِ خودی کا جذبہ اس مسئلے اور وحدت الوجود کے مقلد صوفیہ کے سبب قوم میں پیدا ہوا۔

ب: مصنف نے دیباچے میں مسلمانوں کو بہ پیروی حکمائے یورپ اپنے عقائد بدل دینے کی صلاح دی ہے۔ (12)

اقبال نے مثنوی پر اعتراضات کا تفصیلی جواب اپنے چند مضامین میں دیا۔ یہ مضامین اخبار ''وکیل'' امرتسر اور بعض دوسرے اخباروں میں شائع ہوئے (13) لیکن اقبال کو اتنا احساس ضرور ہو گیا کہ یہ مختصر دیباچہ غلط فہمی کا باعث بن سکتا ہے اور اس سے ایسے مطالب اخذ کیے جا رہے ہیں جو ان کا مقصود نہ تھے۔ انہوں نے دیباچے کو اگلی اشاعت میں شامل نہ کیا تا کہ دیباچے کے حوالے سے کسی قسم کی غلط فہمی کا امکان ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ لہٰذا خواجہ حسن نظامی کے یہی دو اعتراضات دیباچے کو حذف کرنے کی ابتدائی وجہ قرار دیے جا سکتے ہیں۔

مولانا غلام رسول مہر نے مطالب اسرار رموز کے مقدمے میں مثنوی اسرار خودی کی اشاعت پر برپا ہوئے قلمی ہنگامے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مولانا دوسری اشاعت میں دیباچے کے حذف کیے جانے پر لکھتے ہیں کہ:

''......میرے اندازے کے مطابق حذف کرنے کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے جتنی توضیح فرمائی تھی وہ اصل مطلب کے لیے کافی نہ تھی۔ جتنی توضیح ضروری تھی وہ ایسی تفصیل کی محتاج تھی کہ دیباچہ خود ایک کتاب بن جاتا، لہٰذا انھوں نے یہی بہتر سمجھا کہ اسے حذف کر دیں۔''(14)

اس امر کی داخلی شہادت اقبال کے حافظ محمد اسلم جیراج پوری کے نام خط محررہ 17 مئی 1919ء کے مندرجات سے ملتی ہے۔ اس خط میں اقبال اس موضوع کے دیگر پہلوؤں کے علاوہ دیباچہ حذف کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''......دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا۔ جیسا کہ بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا، جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں۔''(15)

بایں ہمہ، یہ دیباچہ اپنے موضوع، مشمولات، معیار اور اہمیت کے اعتبار سے اس قابل تھا کہ مثنوی میں مستقل حیثیت سے شامل رہتا۔ جیسا کہ 'پیام مشرق' کا اردو دیباچہ مستقل طور پر پیام مشرق کا حصہ ہے۔ حافظ محمد اسلم جیراج پوری کے نام اقبال کے خط محررہ 17 مئی 1919ء کے مندرجات سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ محمد اسلم جیراج پوری دیباچہ حذف کرنے کے حق میں نہ تھے۔ اقبال اپنے خط میں حافظ محمد اسلم جیراج پوری کو بتاتے ہیں کہ کیمبرج کے پروفیسر نکلسن بھی اسی خیال کے حامی تھے۔ کہ مثنوی کی دوسری اشاعت سے دیباچہ حذف نہ کرنا چاہیے تھا۔

مثنوی اسرار خودی کی اشاعت پر دلدادگانِ تصوف کی طرف سے جو ہنگامہ برپا کیا گیا اس کی سب سے بڑی اور کلیدی وجہ خواجہ حافظ کے ادب پر تنقید اشعار تھے، جنھیں خواجہ حافظ کی ذات پر حملہ اور توہین خیال کرتے ہوئے اقبال کے خلاف بحث و جرح کا محاذ کھول دیا گیا۔ محمد عبداللہ قریشی لکھتے ہیں کہ:

''......اس پر مخالفت کا ایک زبردست طوفان اٹھا کھڑا ہوا۔ بعض صوفی، پیر اور سجادہ نشین جنھیں روایات باطلہ کی پابندی اور شریعت حقہ سے ناواقفیت کی نمائندگی کا شرف حاصل تھا، اقبال کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ انھیں حکیم افلاطون کی نسبت کم، لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہوا کیونکہ وہ صرف شاعر

ہی نہیں بلکہ ایک مقدس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے ہیں اور ان کی غزلیں مجلسوں اور محفلوں میں گائی جاتیں اور ان پر سر دھنے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ حافظ کے ایک ہمعصر بزرگ شاہ جہانگیر اشرف تو آپ کو ولی کامل تصور کرتے تھے۔ اس بناء پر حمیت کے جوش میں مخالفوں نے ڈاکٹر اقبال کو بھی ترکی بہ ترکی جواب دیا اور اپنی کم فہمی سے اتنا بھی نہ سمجھا کہ یہ اشعار خواجہ حافظ کی بزرگی پر حملہ کرنے کی نیت سے نہیں بلکہ ان کے ادب پر تنقید کرنے کی غرض سے لکھے گئے ہیں۔ بعض لوگوں نے اس مثنوی کو تصوف کے خلاف بغاوت قرار دیا اور تصوف کی حمایت کے بہانے سے اقبال کو مورد طعن و تشنیع بنایا۔" (16)

مولانا غلام رسول مہر کے نزدیک بھی دلدادگان تصوف کی ناراضگی کی بڑی وجہ خواجہ حافظ کے ادبی نصب العین پر انتقاد تھا، لکھتے ہیں:

"میرے تاثر کے مطابق، اسرار خودی کے خلاف ہنگامہ پیدا ہونے کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اس میں خواجہ حافظ کے بارے میں اچھی رائے ظاہر نہیں کی گئی تھی۔ خواجہ حافظ کو اولیاء میں شمار کر لیا گیا تھا اور عام لوگوں کا عقیدہ یہی ہو گیا تھا کہ وہ بڑے بلند پایہ اور خدا رسیدہ بزرگ تھے۔"

مولانا آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

"اقبال نے حافظ کی تحقیر کے لیے نہیں بلکہ قوم کی سربلندی کے لیے ان کے کلام سے گریز کی تلقین کی۔ یہ پہلو کسی خاص تشریح کا محتاج نہ تھا، لیکن رسم و عادت کے پجاری اس پر مشتعل ہو گئے اور انہوں نے سمجھ لیا کہ خواجہ موصوف کے کلام سے گریز کی دعوت دے کر اقبال نے بہت بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔" (17)

تصوف کی مخالفت اور حافظ کی تحقیر کا الزام لگا کر ایک قلمی جنگ کا آغاز کر دیا گیا۔ خواجہ حسن نظامی اور ان کے مرید اس جنگ میں پیش پیش تھے اور اس قلمی محاربے کا آغاز بھی خواجہ حسن نظامی کے ایک انگریزی دان درویش مرید ذوقی شاہ کے ایک مضمون سے ہوا اور پھر یہ سلسلہ چل نکلا۔ اس میں خواجہ حسن نظامی کے علاوہ مولانا اکبر الہ آبادی، پیرزادہ مظفر احمد فضلی، حکیم فیروز الدین احمد طغرائی، ملک محمد کاشمیری اور مشیر حسین قدوائی وغیرہ شامل تھے۔ (18) اقبال کے انتقاد حافظ پر سب

سے پہلا اعتراض خواجہ حسن نظامی کے ایماء پر ایک انگریزی دان دانشور اور درویش ذوقی شاہ نے ایک مضمون سے کیا، جو مثنوی کی اشاعت کے تقریباً سوا دو مہینے کے بعد 30 نومبر 1915ء کو رسالہ خطیب، دہلی میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں تصوف کو کلیتاً اسلام قرار دے کر اقبال کو مخالف تصوف قرار دیا گیا۔ ذوقی شاہ کے خیال میں نظامِ عالم کی تسخیر کا نصب العین درست نہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارا نصب العین اللہ ہونا چاہیے۔ بایں ہمہ، خواجہ حافظ کی شان میں اقبال کی گستاخیوں کا معاملہ یہ کہہ کر اللہ کے سپرد کر دیا گیا کہ اللہ کے مقبول بندوں کے ساتھ معاملہ گویا اللہ کے ساتھ معاملہ ہے۔ ہم بے چارے درمیان میں پڑنے والے کون ہیں۔ (19)

ذوقی شاہ کا یہ مضمون گویا آغاز تھا، اس کے بعد تو موافقت و مخالفت کا سلسلہ چل نکلا اور دراز ہوتا گیا۔ 19 دسمبر 1915ء کے وکیل امرتسر، میں شائع ہونے والے مضمون بعنوان ''کشافِ خودی'' کے ساتھ خواجہ حسن نظامی بنفسِ نفیس اس بحث میں شریک ہو گئے۔ اپنے اس مضمون میں خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں کہ:

> ''انھوں (اقبال) نے تو یہ مثنوی اپنی دانست میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے لکھی ہو گی۔ مگر اس سے سخت خطرے پیدا ہوں گے اور مسلمانوں کے اصولی عقائد میں تزلزل پڑ جائے گا۔ درحقیقت یہ مثنوی اقبال کی نہیں اقتضائے وقت کی لسانِ حال ہے۔ وقت کی خواہش ہے کہ ہم مشرقی مغربی بن جائیں ...... اقبال نے ان (خواجہ حافظ) کی کیسی آبروریزی کی ہے۔ کیسے کریہہ الفاظ سے ان کو یاد کیا ہے اگر وہ سچے ہیں کہ حافظ کے کلام نے مسلمانوں کو کم ہمت بنا دیا تو میں پوچھوں گا کہ آنحضرت ﷺ نے جو دنیائے مردود کی مذمت کی تھی اس سے مسلمانوں کی ہمت نہ ٹوٹی۔ حضور ﷺ اور سب صحابہ دین کو مقدم اور دنیا کو موخر کہتے تھے۔ انہوں نے کیسی کیسی فتوحات کیں۔ اسرارِ خودی دنیا کو مقدم کہہ کر کیا دکھا سکے گی؟'' (20)

اس اقتباس سے خواجہ حسن نظامی کی شدید برہمی صاف ظاہر ہو رہی ہے۔ اقبال کا مقصد احباب کو ناراض کرنا نہ تھا، بلکہ اصولی طور پر ایک ادبی نصب العین کی تنقید مقصود تھی۔ اقبال نے دیکھا کہ ان کا مدعا پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور ان کے موقف کو دین اسلام کی مخالفت کے

زمرے میں لانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

حافظ کے پیروکاروں کی مخالفت جاری رہتی ہے۔ 24 جنوری 1916ء کو جہلم کے ہفتہ وار ''سراج الاخبار'' میں فرضی نام سے ایک مضمون شائع ہوا۔ عنوان تھا ''ڈاکٹر صاحب کی کمزوریاں'' حافظ کے اس بے نام پرستار نے حافظ کے تصوف کو قرآن مجید کے مطابق قرار دیتے ہوئے اقبال کے خیالات پر نکتہ چینی کی اور ساتھ ہی یہ اعتراف بھی کیا کہ اس نے مثنوی اسرار خودی خود تو نہیں پڑھی، لیکن بعض بزرگوں کی تقلید میں اقبال کی مخالفت کرنا ضروری سمجھا(21) ویسے تو فرضی ناموں سے شائع ہونے والی تحریریں تحقیقی حوالے کے لیے قبول نہیں کی جاتیں۔ لیکن اس مضمون سے مخالفت کی اس سطح کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جس میں نوبت محض بزرگوں کی تقلید کا ثواب حاصل کرنے کے لیے اقبال پر نکتہ چینی کرنے تک جا پہنچی تھی۔

خواجہ حسن نظامی کا مثنوی اسرار خودی کی مخالفت میں دوسرا مضمون سراسر خودی کے زیر عنوان 30 جنوری 1916ء کے خطیب میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں وہ حافظ کے مسئلے پر اس قدر جذباتی اور اقبال سے خفا نظر آتے ہیں کہ انہوں نے اقبال کے حافظ سے متعلق بعض فارسی اشعار کا غلط اردو ترجمہ پیش کیا۔ اب اس کی تہہ میں اپنی آخرت سنوارنے کا خیال کارفرما تھا یا اقبال کی دنیا بگاڑنے کی خواہش، لیکن خواجہ حسن نظامی کے اس شاید دانستہ غلط ترجمے پر اقبال کا تبصرہ بڑا دلچسپ ہے۔ وہ اس مضمون کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''...... یہ تو ممکن نہیں کہ خواجہ صاحب فارسی نہ سمجھتے ہوں۔ پھر اس کے سوا میں کیا نتیجہ نکالوں کہ اس ترجمے سے خواجہ صاحب موصوف حکام کو اس مثنوی سے بدظن کرنا چاہتے ہیں اور عوام کو بھی دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ ایسی باتوں سے ان کا تقدس بلند تر ہونا چاہیے......''(22)

اس قلمی جنگ میں کئی مضامین اخبارات و رسائل میں شائع ہوئے، بعض میں اقبال کے موقف اور ادبی و عمرانی نصب العین کی توصیف کی گئی تھی اور بیشتر میں اقبال کے موقف کو دین اسلام پر حملے کے مترادف قرار دے کر معاملے کو الجھانے اور خطرناک بنانے کی شعوری کوشش کی گئی تھی۔ اس قلمی محاربے میں اقبال کے موقف اور نصب العین کی حمایت کرنے والوں میں مولانا ظفر علی خان، مولانا عبداللہ عمادی، سراج الدین پال، مولوی الف دین وکیل کیملپوری، مولوی محمود

علی ایم اے شامل تھے۔ایک خاصی بڑی تعداد اس بحث میں فرضی ناموں سے لکھنے والوں کی تھی۔ جو شخص اپنا موقف اپنے نام کے ساتھ پیش کرنے کی ہمت نہ رکھتا ہو اس کی بات کی طرف توجہ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

اس ضمن میں علامہ اقبال کے والد محترم کے اس موضوع پر تاثرات کی طرف توجہ بھی صورتحال کی نوعیت اور نزاکت کو سمجھنے میں مدد دے گی۔روز گار فقیر کے مرتب نے شیخ اعجاز احمد کے حوالے سے مثنوی اسرار خودی سے متعلق بعض واقعات بیان کیے ہیں۔ان کے مطابق:

''علامہ کی مثنوی ''اسرار خودی'' کے خلاف جب یہ ہنگامہ گرم تھا، انہی دنوں علامہ سیالکوٹ تشریف لائے اور باپ بیٹے جب یک جا بیٹھے تو مثنوی پر حلقہ صوفیاء کی برہمی کا ذکر آیا۔علامہ نے فرمایا کہ میں نے حافظ کی ذات اور شخصیت پر اعتراض نہیں کیا۔ میں نے صرف ایک اصول کی تشریح کی ہے۔اس کا افسوس ہے کہ مسلمانانِ وطن پر عجمی اثرات اس قدر غالب آچکے ہیں کہ وہ زہر کو آب حیات سمجھتے ہیں۔علامہ کے والد بزرگوار نے بڑی مرنجاں مرنج طبیعت پائی تھی۔ انہوں نے اس پر فرمایا کہ اگر حافظ کے عقیدت مندوں کے جذبات کو ٹھیس لگائے بغیر اصول کی تشریح کر دی جاتی تو اچھا تھا۔علامہ نے جواب میں کہا کہ یہ ''حافظ پرستی'' بھی تو بت پرستی سے کم نہیں۔اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے تو بتوں کو بھی برا کہنے سے منع فرمایا ہے۔اس لیے مثنوی کے وہ اشعار، جن پر عقیدت مندان حافظ کو اعتراض ہے' آئندہ ایڈیشن میں ان کا حذف کر دینا ہی مناسب ہوگا۔علامہ نے اس پر زبان سے کچھ نہیں کہا، بس مسکرا کر رہ گئے اور اپنے والد محترم سے بحث کی بجائے ان کے حضور سر تسلیم خم کر دیا۔''(23)

اقبال نے اس شدید مخالفت اور تنقید بے جا کا مقابلہ کس طرح کیا؟ یہ بحث تو ایک الگ موضوع ہے۔لیکن اس مخالفت اور تنقید بے جا نے اقبال پر یہ بات واضح کر دی کہ حافظ پر انتقاد کی وجہ سے ان کے اصل موقف کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اس کے عوض ان کے طرز بیان پر اعتراضات کیے جا رہے ہیں اور اس قسم کے بے معنی مباحث کی وجہ سے مثنوی کے اصل مقاصد کی طرف سے توجہ

نہیں دی جا رہی۔ یہی وہ احساس ہے جس کی بنا پر انہوں نے حافظ سے متعلق اشعار کو حذف کر کے اپنے اصل موقف کے ابلاغ کے لیے حقیقت شعر اور اصلاح ادبیات اسلامیہ، کے زیر عنوان تازہ اشعار مثنوی میں شامل کیے۔ حافظ کی حمایت اور اقبال کے موقف کی عدم تفہیم پر مبنی سلسلہ مضامین کو ہم اشعار حافظ کے حوالے سے تبدیلی کی ابتدائی وجوہ قرار دے سکتے ہیں۔ تاہم چونکہ اس ضمن میں شائع ہونے والا پہلا مضمون خواجہ حسن نظامی کے مرید ذوقی شاہ کا تھا، اس لیے اولیت اشاعت کی بنا پر اولین وجہ اسے کہہ سکتے ہیں۔ داخلی شواہد کے مطالعے کے ضمن میں اگر اقبال کے خطوط اور اس سلسلے میں لکھے گئے مضامین اور اقبال کے والد محترم کی رائے کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کو یہ ہرگز گوارہ نہ تھا کہ ان کے ایماندارانہ اور مبنی بر حقیقت موقف کو غلط پس منظر میں دیکھا جائے، خصوصاً ایک ایسے ادبی نصب العین کی تنقید پر، کہ جس نے مسلمانوں کو تقدیر پرست بنا کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ محض حافظ کی ''مقدس'' ذات کے حوالے سے انھیں بے جا تنقید کا نشانہ بنایا جائے، یہ اقبال کے مسلک، موقف اور مزاج کے خلاف تھا۔

تنقید حافظ پر مشتمل اشعار کے اخراج اور ان کی جگہ حقیقت شعر اور اصلاح ادبیات اسلامیہ، سے متعلق اشعار کی شمولیت کی وجوہ کے مطالعے میں اقبال کے حافظ کے متعلق حقیقی نقطہ نظر سے آگاہی بھی مفید رہے گی۔ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی اور اپنے موقف کی مخالفت میں برپا ہونے والی قلمی جنگ میں علمی شائستگی کے معیار کو ملحوظ رکھتے ہوئے حصہ لیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جہاں احباب کو خطوط لکھ کر اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کی، وہاں باقاعدہ مضامین بھی لکھے۔ اس سلسلے کا ایک مضمون 15 جنوری 1916ء کو وکیل امرتسر میں شائع ہوا۔ یہ مضمون اپنے مطالب و مباحث کے اعتبار سے اقبال کے موقف کی وضاحت کے لیے تصوف سے متعلق بالعموم اور خواجہ حافظ سے متعلق بالخصوص کئی پہلو اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ یہاں صرف خواجہ حافظ کے متعلق اقبال کی رائے درج کی جاتی ہے۔ جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ انہوں نے حافظ کے ادبی نصب العین پر کڑا انتقاد کیوں کیا؟ اقبال لکھتے ہیں :

> ''......میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوب کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر

علی ایم اے شامل تھے۔ ایک خاصی بڑی تعداد اس بحث میں فرضی ناموں سے لکھنے والوں کی تھی۔ جو شخص اپنا موقف اپنے نام کے ساتھ پیش کرنے کی ہمت نہ رکھتا ہو اس کی بات کی طرف توجہ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

اس ضمن میں علامہ اقبال کے والد محترم کے اس موضوع پر تاثرات کی طرف توجہ بھی صورتحال کی نوعیت اور نزاکت کو سمجھنے میں مدد دے گی۔ روز گار فقیر کے مرتب نے شیخ اعجاز احمد کے حوالے سے مثنوی اسرار خودی سے متعلق بعض واقعات بیان کیے ہیں۔ ان کے مطابق:

> ''علامہ کی مثنوی ''اسرار خودی'' کے خلاف جب یہ ہنگامہ گرم تھا، انہی دنوں علامہ سیالکوٹ تشریف لائے اور باپ بیٹے جب یک جا بیٹھے تو مثنوی پر حلقہ صوفیاء کی برہمی کا ذکر آیا۔ علامہ نے فرمایا کہ میں نے حافظ کی ذات اور شخصیت پر اعتراض نہیں کیا۔ میں نے صرف ایک اصول کی تشریح کی ہے۔ اس کا افسوس ہے کہ مسلمانانِ وطن پر عجمی اثرات اس قدر غالب آ چکے ہیں کہ وہ زہر کو آب حیات سمجھتے ہیں۔ علامہ کے والد بزرگوار نے بڑی مرنجاں مرنج طبیعت پائی تھی۔ انہوں نے اس پر فرمایا کہ اگر حافظ کے عقیدت مندوں کے جذبات کو ٹھیس لگائے بغیر اصول کی تشریح کر دی جاتی تو اچھا تھا۔ علامہ نے جواب میں کہا کہ یہ ''حافظ پرستی'' بھی تو بت پرستی سے کم نہیں۔ اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے تو بتوں کو بھی برا کہنے سے منع فرمایا ہے۔ اس لیے مثنوی کے وہ اشعار، جن پر عقیدت مندان حافظ کو اعتراض ہے' آئندہ ایڈیشن میں ان کا حذف کر دینا ہی مناسب ہوگا۔ علامہ نے اس پر زبان سے کچھ نہیں کہا، بس مسکرا کر رہ گئے اور اپنے والد محترم سے بحث کی بجائے ان کے حضور سر تسلیم خم کر دیا۔'' (23)

اقبال نے اس شدید مخالفت اور تنقید بے جا کا مقابلہ کس طرح کیا؟ یہ بحث تو ایک الگ موضوع ہے۔ لیکن اس مخالفت اور تنقید بے جا نے اقبال پر یہ بات واضح کر دی کہ حافظ پر انتقاد کی وجہ سے ان کے اصل موقف کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اس کے عوض ان کے طرز بیان پر اعتراضات کیے جا رہے ہیں اور اس قسم کے بے معنی مباحث کی وجہ سے مثنوی کے اصل مقاصد کی طرف سے توجہ

نہیں دی جارہی۔ یہی وہ احساس ہے جس کی بنا پر انہوں نے حافظ سے متعلق اشعار کو حذف کر کے اپنے اصل موقف کے ابلاغ کے لیے حقیقت شعر اور اصلاح ادبیات اسلامیہ، کے زیر عنوان تازہ اشعار مثنوی میں شامل کیے۔ حافظ کی حمایت اور اقبال کے موقف کی عدم تفہیم پر مبنی سلسلہ مضامین کو ہم اشعار حافظ کے حوالے سے تبدیلی کی ابتدائی وجوہ قرار دے سکتے ہیں۔ تاہم چونکہ اس ضمن میں شائع ہونے والا پہلا مضمون خواجہ حسن نظامی کے مرید ذوقی شاہ کا تھا، اس لیے اولیت اشاعت کی بنا پر اولین وجہ اسے کہہ سکتے ہیں۔ داخلی شواہد کے مطالعے کے ضمن میں اگر اقبال کے خطوط اور اس سلسلے میں لکھے گئے مضامین اور اقبال کے والد محترم کی رائے کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کو یہ ہرگز گوارہ نہ تھا کہ ان کے ایماندارانہ اور مبنی برحقیقت موقف کو غلط پس منظر میں دیکھا جائے، خصوصاً ایک ایسے ادبی نصب العین کی تنقید پر، کہ جس نے مسلمانوں کو تقدیر پرست بنا کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ محض حافظ کی ''مقدس'' ذات کے حوالے سے انھیں بے جا تنقید کا نشانہ بنایا جائے، یہ اقبال کے مسلک، موقف اور مزاج کے خلاف تھا۔

تنقید حافظ پر مشتمل اشعار کے اخراج اور ان کی جگہ حقیقت شعر اور اصلاح ادبیات اسلامیہ، سے متعلق اشعار کی شمولیت کی وجوہ کے مطالعے میں اقبال کے حافظ کے متعلق حقیقی نقطہ نظر سے آگاہی بھی مفید رہے گی۔ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی اور اپنے موقف کی مخالفت میں برپا ہونے والی قلمی جنگ میں علمی شائستگی کے معیار کو ملحوظ رکھتے ہوئے حصہ لیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جہاں احباب کو خطوط لکھ کر اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کی، وہاں باقاعدہ مضامین بھی لکھے۔ اس سلسلے کا ایک مضمون 15 جنوری 1916ء کو وکیل امرتسر میں شائع ہوا۔ یہ مضمون اپنے مطالب و مباحث کے اعتبار سے اقبال کے موقف کی وضاحت کے لیے تصوف سے متعلق بالعموم اور خواجہ حافظ سے متعلق بالخصوص کئی پہلو اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ یہاں صرف خواجہ حافظ کے متعلق اقبال کی رائے درج کی جاتی ہے۔ جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ انہوں نے حافظ کے ادبی نصب العین پر کڑا انتقاد کیوں کیا؟ اقبال لکھتے ہیں :

> ''......میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوب کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر

دو اعتبار سے کی ہے یعنی بہ حیثیت صوفی اور بہ حیثیت شاعر۔ بہ حیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں (بذریعہ اپنے اشعار کے) وہ حالت وکشف پیدا کریں جس کو تصوف کی اصطلاح میں حالت سکر کہتے ہیں۔ان کے صوفی شارحین نے صہبا شراب وغیرہ سے یہی مراد لی ہے۔مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشا ہے۔رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ خواب یا سکر۔قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا، بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کی نہیں ملتی۔''(24)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

''......شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں جہاں تک فن کا تعلق ہے یعنی جو مقصد اور شعرا، پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ سے ایک لفظ میں حاصل کر لیتے ہیں اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار ہونا چاہیے۔میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی میں ممد ہیں تو وہ شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔''(25)

اس اصول کو سامنے رکھ کر اقبال حافظ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

''......وہ ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے۔ بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے۔جو حالت خواجہ حافظ اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں (یعنی بہ حیثیت صوفی ہونے کے) وہ حالت افراد و اقوام کے لیے جو اس زمان و مکان کی دنیا میں رہتے ہیں، نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کر دیتے

ہیں، تاکہ مرنے والے کو اپنے دکھ کا احساس نہ ہو۔''(26)

مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت میں کی گئی تبدیلیوں کی نوعیت اور وجوہ کا مطالعہ یہ باور کراتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اپنے موقف کے ابلاغ اور اس کی وضاحت بنیادی اہمیت رکھتی ہے، نہ کہ اس کا طریقہ کار یا انداز ''اسرار خودی'' میں اقبال نے اپنا بنیادی فلسفیانہ نظام مربوط طریقے سے پیش کیا ہے۔ اقبال چاہتے تھے کہ ان کے فکر وخیال کی طرف توجہ دی جائے۔ ان کے فلسفے پر غور کر کے اس کی اہمیت وافادیت کو سمجھا جائے۔ لیکن چند فروعی اعتراضات کی بنا پر کہ جن کا تعلق اقبال کے بنیادی فلسفے سے نہیں تھا ''اسرار خودی'' کو نشانہ بنا لینے کا طرز عمل، اقبال کو مناسب معلوم نہیں ہوا، لہٰذا انہوں نے کمال فراست سے سر علی امام کے نام انتساب اور خواجہ حافظ کے بارے میں تنقیدی اشعار حذف کر دیئے۔ خواجہ حافظ کے توسط سے وہ ایک ادبی نصب العین کی صراحت کرنا چاہتے تھے۔ اسے حافظ کی شان میں گستاخی خیال کر لیا گیا جو کہ بہر حال اقبال کا مقصود نہ تھا لہٰذا انہوں نے اپنے موقف پر اصرار جاری رکھتے ہوئے لیکن حافظ کا حوالہ حذف کر کے اس ادبی نصب العین پر تنقید جاری رکھی، وہ فردی اور ملی زندگی کے لیے مضر خیال کرتے تھے۔ ہاں البتہ اردو دیباچہ ''اسرار خودی'' کا حصہ رہتا بھی، تو اپنے اختصار کے باوجود اپنے موضوع کی اہمیت اور اجمالی مباحث کی نوعیت کے اعتبار سے ایک اہم حوالے کے طور پر دیکھا جاتا۔ اگر چہ اس کا متن موجود ہے اور متعلقہ موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک اہم حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن ''پیام مشرق'' کے اردو دیباچے کی طرح اس کا اسرار خودی کے ساتھ شامل رہنا مفید خیال کیا جا سکتا ہے، لیکن اقبال جیسا کہ ذکر ہوا اپنے موقف کے بطریق احسن اور بلا رکاوٹ ابلاغ کو بنیادی اہمیت دیتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے یہ دیکھ کر خواجہ حسن نظامی جیسے لوگ بھی دیباچے کے حوالے سے قیاس کرنے لگے ہیں کہ اقبال مسلمانوں کو حکمائے مغرب کی پیروی میں اپنے عقائد تک بدل دینے کی صلاح دے رہے ہیں، یا یہ کہ اقبال نے دیباچے میں صوفیاء کو ملزم قرار دے دیا ہے، تو انھوں نے دیباچے کو حذف کرنا ہی مناسب خیال کیا اور مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت کے مختصر دیباچے میں پہلی اشاعت کے دیباچے کے بارے میں صرف اس قدر وضاحت کی کہ:

''پہلے ایڈیشن کے اردو دیباچے کی اشاعت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی۔''(27)

یوں اقبال نے مثنوی اسرار خودی کے معترضین کو یہ موقع فراہم کر دیا کہ اب حالت جنگ سے نکل کر، مثنوی کے مطالب کی طرف متوجہ ہوں، اقبال نے یہ مثنوی جن لوگوں کے لیے لکھی تھی وہ تو اسے سمجھنے کی زحمت کیے بغیر ہی نشانہ تنقید بنانے لگے تھے اور بے جا مباحث میں الجھ کر رہ گئے تھے۔ لیکن جو لوگ اقبال کے مخاطب نہیں تھے، انہوں نے اقبال کے اس فلسفے کی طرف توجہ مبذول کی۔ پروفیسر نکلسن کے انگریزی ترجمے کے بعد مغرب میں جو مباحث مثنوی کے حوالے سے شروع ہوئے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہاں اس مثنوی کی اہمیت وافادیت کو فوراً محسوس کر لیا گیا تھا۔ چونکہ اقبال کی یہ آرزو تھی کہ ان کے اپنے لوگ، کہ جن کے لیے انھوں نے خودی کے اسرار منکشف کیے تھے وہ اس کی معنویت، اہمیت اور افادیت کی طرف متوجہ ہوں، لہٰذا انہوں نے اس براہ راست توجہ کی راہ میں حائل ہونے والی ممکنہ رکاوٹوں کو بطریق احسن دور کر دیا۔ لیکن مثنوی ہماری اجتماعی زندگی میں بامعنی کردار ادا کر سکی؟ یا اس کے مخاطب لوگوں نے خودی کے ''اسرار'' کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا حصہ بنایا؟ ان سوالوں کا جواب حوصلہ افزا نہیں ہے۔ ''خودی'' علمی تشریح وتوضیح پر مبنی مضامین ومقالات اور چند مستقل کتب کا عنوان تو ضرور بنی ہے لیکن ہماری جیتی جاگتی زندگی میں اس کے اثرات دکھائی نہیں دیتے، اس طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

حواشی/حوالے

1- خط بنام مہاراجہ کشن پرشاد محررہ 7 مارچ 1914ء، مشمولہ: کلیات مکاتیب اقبال (دہلی: اردو اکادمی دہلی، اشاعت چہارم 1993ء) ص280
2- خط بنام گرامی محررہ 13 جولائی 1914ء، مشمولہ: کلیات مکاتیب اقبال (دہلی: اردو اکادمی دہلی، اشاعت چہارم 1993ء) ص294
3- روزگار فقیر، جلد دوم، ص 42 / ذکر اقبال، عبدالمجید سالک، ص 85 / مضمون ''معرکہ اسرار خودی، عبداللہ قریشی'' مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء ص66
4- دیباچہ مثنوی اسرار خودی، اشاعت دوم، مشمولہ: مقالات اقبال، ص235
5- کلیات مکاتیب اقبال جلد اول، مرتبہ مظفر حسین برنی، ص 1004۔ 1005 / مقدمہ، مطالب اسرار و رموز از مولانا غلام رسول مہر، ص26
6- مقالات اقبال، ص211
7- مقالات اقبال، ص220
8- مقالات اقبال، ص220
9- مقدمہ، مطالب اسرار و رموز مولانا غلام رسول مہر، ص 7، روزگار فقیر، جلد دوم، ص42
10- راقم کے پیش نظر ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد میں شامل دیباچہ ''اسرار خودی'' اشاعت اول 1915ء کا متن ہے۔ یہ خلاصہ اس بنیاد پر لکھا گیا ہے۔
11- ''معرکہ اسرار خودی'' عبداللہ قریشی'' مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص72
12- ''معرکہ اسرار خودی'' عبداللہ قریشی، مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص78۔79
13- ''معرکہ اسرار خودی'' عبداللہ قریشی، مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص91
14- مقدمہ، مطالب اسرار و رموز از مولانا غلام رسول مہر، ص53
15- اقبال نامہ، حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص53
16- ''معرکہ اسرار خودی'' عبداللہ قریشی، مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص72
17- مقدمہ، مطالب اسرار و رموز، غلام رسول مہر، ص19۔20

18- تفصیل کے لیے دیکھیے محمد عبداللہ قریشی کا مضمون ''معرکہ اسرار خودی'' مشمولہ مجلّہ اقبال، اکتوبر 1953ء

19- ''معرکہ اسرار خودی'' عبداللہ قریشی، مشمولہ مجلّہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص72، 73، 74، 75

20- ''معرکہ اسرار خودی'' عبداللہ قریشی، مشمولہ مجلّہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص77

21- زندہ رود، جلد دوم، ص225

22- مقالات اقبال، ص213

23- روزگار فقیر، جلد دوم، ص164

24- مضمون: 'اسرار خودی اور تصوف' مشمولہ: مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد، ص205

25- مضمون: 'اسرار خودی اور تصوف' مقالات اقبال، ص206

26- مضمون: 'اسرار خودی اور تصوف' مشمولہ: مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد، ص206، 207

27- مقالات اقبال، ص235

maablib.org

اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں حواشی وتصریحات کا جائزہ

حواشی کا تعلق بنیادی طور پر متن کی تشریح وتوضیح اور استناد کے ابلاغ کے ساتھ ہے۔ حواشی و تعلیقات صرف تصحیح وتدوین متن ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر عبارت ہر متن کے ساتھ ان کا معاملہ رہتا ہے۔ کسی بھی تحریر پر حاشیہ لکھا جا سکتا ہے۔ حاشیہ دراصل بیانیے کی وضاحت وصراحت، بیانیے کے بارے میں کوئی اضافی خبر، بیانیے میں دیئے گئے کسی اقتباس کا حوالہ یا تحریر کے بارے میں کوئی ایسی مختصر وضاحت کہ جسے تحریر کا حصہ بنانے سے اس کی روانی میں خلل یا استدلال میں فرق واقع ہونے کا اندیشہ ہو، حاشیے میں درج کی جا سکتی ہے۔ حواشی کا اہتمام قدیم سے چلا آ رہا ہے اور ہماری علمی روایت میں ان کا اندراج متن (اصل عبارت) کے چاروں اطراف ہوتا رہا ہے۔ بلکہ یوں بھی ہوا کہ اکثر کتب کے صفحات کے قلب میں اصل کتاب کا متن، اطراف میں کتاب کی شرح اور پاورقی میں مختصر حواشی درج کیے جاتے تھے پھر کتابت اور طباعت کے چلن بدلنے کے ساتھ ساتھ صفحے کی اطراف قلب کا حصہ بن گئے اور حواشی صرف پاورقی میں جگہ پانے لگے، جب تک کتابت ہاتھ سے کی جاتی رہی پاورقی حواشی کا چلن قائم رہا۔ پھر کمپیوٹر کمپوزنگ کے آنے کے بعد یہی حواشی متن کے آخر میں چلے گئے اور متن یا عبارت میں صرف نشاندہی کے لیے نمبر رہ گئے۔

حواشی نثر ونظم دونوں قسم کے متون میں ہو سکتے ہیں۔ حواشی مصنف بھی لکھتا ہے اور مدون و مرتب بھی۔ اقبال شاعری کی بجائے ابلاغ کو اپنا مطمح نظر قرار دیتے ہیں۔ شعر ان کے لیے ایک وسیلہ ہے اور بس۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے فارسی اور اردو کلام میں تشریح وتوضیح کا خاص

اہتمام کیا ہے۔

اس مطالعے میں کلیات اقبال کی اشاعت پنجم مطبوعہ 1985ء (شیخ غلام علی پبلشرز لاہور) راقم کے پیش نظر رہی ہے۔ متن میں کلیات کے مسلسل نمبر کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اسرار خودی

اقبال نے اپنے فارسی کلام میں حواشی کا خصوصی اہتمام کیا ہے۔ انھوں نے جا بجا مشکل الفاظ و تلمیحات کے معانی بھی رقم کیے ہیں۔ اس سارے سلسلے کی تہہ میں یہ شعور کارفرما تھا کہ اپنے موقف کے وسیع تر ابلاغ کو ممکن بنایا جائے اور من حیث المجموع اقبال اپنی اس کوشش میں خاصی حد تک کامیاب ہوئے ہیں۔ اسرار خودی میں اقبال نے مشکل الفاظ کے معانی اور تلمیحات کی وضاحت اسی صفحے پر رقم کی ہے، نیز 25 سے زائد حواشی بھی رقم کیے ہیں۔ اپنی ہیئت میں مختصر اور معنویت میں جامع حواشی بعض جگہ تشریحی نوعیت کے ہیں، بعض جگہ معلوماتی جبکہ بعض حواشی میں اقبال نے زیر بحث امر پر اپنا موقف بھی بیان کیا ہے۔ اپنے مواد اور نوعیت کے اعتبار سے بعض حاشیے تعلیقات کے دائرے میں بھی آتے ہیں۔ چند مثالیں دیکھتے ہیں:

1- ص 22 پر ایک شعر میں کامل بسطام (حضرت بایزید بسطامی) کے خربوزہ کھانے سے اجتناب کا ذکر ہے۔ حاشیے میں اقبال اس کی توضیح یوں پیش کرتے ہیں ''حضرت بایزید بسطامی نے خربوزہ کھانے سے محض اس بناء پر اجتناب کیا تھا کہ انھیں معلوم نہ تھا کہ نبی کریم ﷺ نے یہ پھل کس طرح کھایا ہے۔ اس کامل تقلید کا نام عشق ہے'' اس حاشیے کے دو پہلو ہیں۔ ایک میں وضاحت ہے، دوسرے میں اقبال کا موقف کہ انہوں نے حضرت بایزید بسطامی کی اسی کامل تقلید کو عشق قرار دیا ہے۔

2- ص 23 پر ایک شعر میں حضرت عمر فاروقؓ کے اونٹ سے نیچے اترنے کا اشارہ ہے۔ حاشیے میں واقعہ کی وضاحت رقم کرتے ہیں۔ ''جب بحالت سواری اشتر جناب فاروقؓ کا تازیانہ ہاتھ سے گر گیا تو اسے زمین پر سے اٹھانے کے لیے آپ خود اونٹ سے اترے اور اس معمولی کام کے لیے بھی کسی کا احسان گوارہ نہ فرمایا۔ اس شعر میں اسی واقعے کی طرف اشارہ ہے۔''

-3 اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے رقم کیے گئے حواشی میں سے ایک ملاحظہ ہو"ص 33 پر ایک شعر میں افلاطون یونانی کو خالق اعیان نامشہود، قرار دیتے ہیں۔ حاشیے میں اس کی تصریح یوں کرتے ہیں۔" اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلہ اعیان کی طرف اشارہ ہے جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔افسوس ہے کہ اس مسئلے کی توضیح اس جگہ ناممکن ہے۔ فارابی نے "الجمع بین الراین" میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے۔ ملاہادی سبزواری نے جو حال کے ایرانی حکماء میں سے ہیں اپنی کتاب اسرار الحکم میں زیادہ تر افلاطون کا تتبع کیا ہے۔عربی اور فارسی جاننے والے ناظرین ان کتب کی طرف توجہ کریں۔انگریزی دانوں کو فلسفہ مغرب کی کسی انگریزی تاریخ سے ان مسائل کی حقیقت مختصر طور پر معلوم ہو جائے گی۔"

-4 ایک اور حاشیہ ملاحظہ ہو:

ص 66 پر ایک شعر میں تشکک اور اشراق کا ذکر ہے۔ حاشیے میں اس کی وضاحت کرتے ہیں" تشکک و اشراق قدیم فلسفہ یونان کے دو اسکول ۔موخرالذکر افلاطون کے فلسفے کا نتیجہ ہے۔مسلمانوں میں اس کے جامع اور مرتب شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول تھے جن کو سلطان صلاح الدین نے علمائے وقت کے فتوے پر قتل کروادیا تھا"۔یہ محض چند مثالیں تھیں۔ایسی دیگر مثالوں کے لیے اسرار خودی، کے صفحات 12, 20, 24, 25, 26, 36, 39, 41, 43, 45, 48, 62, 60, 51, 67, 74, 72 ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

رموز بے خودی:

رموز بے خودی میں حواشی کی وہ فراوانی تو نہیں جو اسرار خودی میں نظر آتی ہے۔لیکن یہاں بھی اقبال نے بعض ضروری جگہوں پر جہاں حاشیہ لکھنے کی گنجائش تھی ایسا کیا ہے۔یہاں بھی مشکل الفاظ کے معنی اور تلمیحات کی تشریح موجود ہے۔اسرار خودی کی طرح یہاں بھی اقبال نے قرآنی آیات سے استفادہ کیا ہے۔حواشی میں انھوں نے شعر میں مذکورہ قرآنی تلمیح کی مکمل آیت کو درج

کیا ہے لیکن آیات رقم کرتے وقت انہوں نے ان کے بارے میں اور آیت نمبر کی وضاحت نہیں کی۔ اگر وہ ایسا کرتے یا مرتبین اس طرف توجہ کریں تو قاری کے نقطۂ نظر سے آیت کو اصل ماخذ سے دیکھ کر اس کا ترجمہ ملاحظہ کرنا آسان ہو جائے گا۔

حواشی کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

1- ص 112 اور 113 پر درج چند اشعار میں حضرت کعب کے جناب رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں قصیدہ بردہ پیش کرنے کے واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ اقبال نے حاشیے میں اس پورے واقعے کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن انہوں نے یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ اس روایت کا کون سا ماخذ ان کے پیش نظر تھا۔ یہاں اگر اقبال اپنے ماخذ کا اندراج بھی کر دیتے تو مناسب ہوتا۔ حاشیہ ملاحظہ ہو: ''حضرت کعب نبی کریم ﷺ کو بہت ایذا دیا کرتے تھے۔ فتح مکہ کے بعد مکہ سے بھاگ کر طائف چلے گئے وہاں سے قصیدہ بانت سعاد لکھ کر حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے گزشتہ گناہوں کی معافی مانگی۔ حضور نے ان کو معاف کر دیا اور قصیدے کے صلے میں اپنی چادر مبارک عطا فرمائی۔ اس قصیدے میں کعب نے حضور کو سیف من سیوف الہند'' (ہندوستان کی تلواروں سے ایک تلوار) کے الفاظ سے مخاطب کیا۔ مگر حضور نے کعب کے مصرعے میں اصلاح دے کر فرمایا ''سیف من سیوف اللہ'' کہنا چاہیے۔ (یعنی اللہ کی تلواروں میں سے ایک تلوار)''

2- ''ص 116 کے ایک شعر میں فلارنساوی باطل پرست، کا ذکر ہے حاشیے میں یہ وضاحت رقم کرتے ہیں ''فلارنساوی یعنی میکاولی: کتاب الملوک کا مشہور مصنف جو فلارنس میں پیدا ہوا''

3- اس طرح کا ایک مختصر حاشیہ ص 159 پر موجود ہے۔ یہ اسی صفحے کے ایک شعر میں مذکورہ ''نقفور'' کے تعارف پر مشتمل ہے۔ حاشیے میں لکھتے ہیں ''نقفور'' رومی بادشاہ جس کو ہارون نے متعدد بار شکست دی''

4- ص 167 پر ایک شعر میں بصیری سے خطاب ہے۔ حاشیے میں بصیری سے متعلق یہ وضاحت رقم کرتے ہیں۔ بصیری: مصنف قصیدہ بردہ جس نے عالم رویا میں نبی کریم ﷺ کو اپنا مشہور قصیدہ (امن تذکر جیران بذی سلم الخ) سنایا۔ حضور نے اس کے صلے میں خوش نصیب بصیری کو اپنی چادر مطہر عطا فرمائی۔

پیام مشرق

پیام مشرق مئی 1923ء میں شائع ہوئی۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی کے برعکس اس میں مشمولات کی فہرست شامل کی گئی ہے۔ پیام مشرق میں ایک اردو دیباچہ بھی مستقل حیثیت سے شامل ہے۔ جس میں اقبال نے جرمن شاعر گوئٹے کے جواب میں لکھی گئی اپنی اس تصنیف کی غرض وغایت بیان کی ہے۔ وہ گوئٹے کے حافظ شیرازی سے اثر پذیر ہونے کے حوالے سے مغرب پر مشرق کے فکری اثرات کا اجمالی تذکرہ بھی کرتے ہیں۔ باقی کلام پانچ موضوعات میں تقسیم ہے۔ اول لالہ طور، دوم افکار، سوم مئے باقی، چہارم نقش فرنگ اور پنجم خردہ۔ یہاں بھی حواشی کا خصوصی التزام نظر آتا ہے۔ مشکل الفاظ کے معانی اس کثرت سے تو رقم نہیں ہوئے جو اسرار رموز میں نظر آتی ہے، ہاں حواشی کا معیار وہی ہے، صرف یہ خفی سی تبدیلی ہوئی کہ، اسرار خودی اور رموز خودی میں حواشی یا الفاظ و تلمیحات کی وضاحت کے لیے اقبال اعداد استعمال کرتے تھے۔ مثلاً حاشیہ نمبر 1، یا لفظ کے ساتھ نمبر 2 وغیرہ۔ لیکن پیام مشرق میں انہوں نے ننھا سا گول دائرہ نشان کے طور پر استعمال کیا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

1- پہلا حاشیہ دیباچے میں ہے۔ یہاں اقبال نے گوئٹے کے مشہور سوانح نگار ''بیل سوشکی'' کے بیان پر اختلافی حاشیہ لکھا ہے۔ اگر اقبال اپنا اختلاف دیباچے کے متن میں درج کرتے تو نہ صرف بیان کی روانی متاثر ہوتی بلکہ ایک نئی بحث کا آغاز بھی ہو جاتا۔ اسی لیے اقبال نے جملہ احتیاطوں کے پیش نظر اپنا یہ اختلاف حاشیے تک محدود رکھا۔ دیباچے میں اقبال نے ''بیل سوشکی'' کا گوئٹے کے متعلق ایک اقتباس درج کیا ہے۔ اس میں ''بیل سوشکی'' گوئٹے اور حافظ کی مماثلت کے ضمن میں لکھتا ہے'' دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم الشان

فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا۔۔۔'' اس بیان کے ساتھ ہی خطوطِ ہلالی میں یہ وضاحت درج ہے کہ ''یعنی حافظ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو'' ۔ ''اقبال اس پر حاشیے میں لکھتے ہیں۔'' خواجہ حافظ اور تیمور کی ملاقات صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ خواجہ کا انتقال تیموری فتح شیراز سے پہلے ہو چکا تھا۔''

2- اپنی نظم ''جوئے آب'' کے نام کی وضاحت پر حاشیے میں لکھتے ہیں۔ ''جوئے آب'' گوئٹے کی مشہور نظم موسوم بہ ''نغمہ محمد ﷺ'' کا ایک نہایت آزاد ترجمہ ہے۔ اس نظم میں جو دیوانِ مغربی سے بہت پہلی لکھی گئی تھی، المانی شاعر نے زندگی کے اسلامی تخیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ اصل میں یہ ایک مجوزہ اسلامی ڈرامے کا جزو تھی، جس کی تکمیل اس سے نہ ہو سکی۔ اس ترجمے سے صرف گوئٹے کا نقطہ نگاہ دکھانا مقصود ہے۔''

3- ص 155 پر ایک شعر میں مذکورہ ''گلشن ویمر'' کی وضاحت پر ایک مختصر حاشیہ لکھا ہے۔ ''جرمنی میں ایک شہر ہے جہاں گوئٹے نے اپنی زندگی کا بہت سا حصہ بسر کیا اور بعد انتقال وہیں دفن ہوا۔''

4- پیام مشرق میں نقش فرنگ کی ذیل میں شامل نظم صحبت رفتگان، در عالم بالا میں ٹالسٹائی، کارل مارکس اور ہیگل کے تعارف پر حاشیے لکھے گئے ہیں۔ یہ حاشیے اپنے اختصار کے لحاظ سے لاجواب ہیں۔ ملاحظہ ہوں۔ ''ٹالسٹائے: روس کا مشہور مصلح جس نے یورپ کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی۔'' کارل مارکس: جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات، جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ اس کی مشہور کتاب موسوم بہ ''سرمایہ'' کو مذہب اشتراک کی بائیبل تصور کرنا چاہیے'' ہیگل: جرمنی کا مشہور و معروف فلسفی''۔

5- پیام مشرق کی نظم نیٹشا میں نیٹشا کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت میں حاشیہ رقم کیا ہے اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ اسے ''کافر دماغ'' اور ''مومن دل'' کیوں کہا گیا۔ اقبال کا وضاحتی نوٹ ملاحظہ ہو۔ ''نیٹشا نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا

منکر ہے گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ ''قلب او مومن دماغش کافر است''۔ نبی کریم ﷺ نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن الصلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا۔ آمن لسانہ وکفر قلبہٗ۔''

6- نظم ''جلال'' و گوئٹے'' میں بھی اس قسم کا ایک وضاحتی حاشیہ موجود ہے۔ یہاں نوٹ اصل عبارت کی حد فاصل سے باہر رقم کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس سے پہلے کے حواشی کو اصل عبارت سے لکیر کھینچ کر علیحدہ نہیں کیا گیا، لیکن بہر حال ان کی حیثیت کلام سے الگ محض تشریحی اور وضاحتی ہے۔ نوٹ ملاحظہ ہو۔

''نوٹ: نکتہ دان المی سے مراد گوئٹے ہے۔ جس کا ڈرامہ ''فوسٹ'' مشہور ومعروف ہے۔ اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فوسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کی امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آ سکتا۔

زبور عجم:

پہلی بار 1927ء میں شائع ہوئی۔ اس کے ساتھ دو مثنویاں بھی شامل ہیں۔ اوّل گلشنِ راز جدید، دوم بندگی نامہ۔ اس کلام میں اقبال نے حواشی کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ نہ ہی مشکل الفاظ کے معانی اور تلمیحات کی وضاحت رقم کی ہے۔ مثنوی بندگی نامہ کے حصہ ''مصوری'' میں مرتب چوہدری محمد حسین کا لکھا ایک حاشیہ شامل ہے۔ یہ حاشیہ ایک شعر کے بارے میں ہے۔ زیر نظر مجموعہ کلام فارسی کے صفحے 579 کے آغاز میں ایک شعر درج ہے۔

علم حاضر پیشِ آفل در سجود
شک بیفزود ، یقیں از دل ربود

چوہدری محمد حسین اس شعر کے بارے میں حاشیے میں وضاحت کرتے ہیں۔ زبور عجم طبع اوّل میں یہ شعر کاتب سے سہواً حذف ہو گیا تھا۔ معلوم اس وقت ہوا جب کتاب تمام چھپ چکی، صرف اس شعر کے لیے کتاب کے ساتھ غلط نامہ کا شائع کرنا علامہ مرحوم نے مناسب نہ سمجھا۔ (محمد حسین)

جاوید نامہ:

جاوید نامہ فروری 1932ء کو منظر عام پر آیا۔ یہ اقبال کی تصوراتی سیر افلاک کی حکیمانہ روداد ہے۔ پیام مشرق کی طرح یہاں بھی مشمولات کی فہرست شامل کی گئی ہے۔ یہاں بعض الفاظ کے معانی اور تلمیحات کی وضاحت موجود ہے۔ لیکن نئی چیز یہ ہے کہ پہلی فارسی تصانیف کے برعکس یہاں اقبال نے الفاظ کے معانی بھی فارسی میں بیان کیے ہیں۔ مثال کے طور پر۔ ''سنگ قمر''۔ کا مطلب یوں لکھا ہے۔ ''قسمے از سنگ سفید اور ''سحبان'' کا '' یکے از فصیحان عرب، زہیر شاعر مشہور عرب، اور عدنان: جدِّ عرب، نشاط کا مطلب، باغ مشہور در کشمیر

اسی طرح تلمیحات کی وضاحت بھی بہ زبان فارسی رقم کی گئی ہے۔ مثلاً ''بشنواز نے'' کے متعلق لکھا ہے ''تلمیح بہ شعر حضرت رومی، بشنواز نے چوں حکایت می کند۔'' اور حرفِ بیچا پیچ، کی وضاحت میں ''تلمیح بہ کتاب تشکیل جدید الہٰیات اسلامیہ بہ زبانِ انگریزی'' صرف ایک جگہ ایک مختصر حاشیہ بہ زبان فارسی رقم کیا گیا ہے۔ یہ ''صاحب سرمایہ'' کی وضاحت میں ہے۔ لکھتے ہیں:

''کارل مارکس مصنف کتاب ''سرمایہ'' کہ اصول اشتراک را دریں کتاب وضع کردہ۔''

اسی طرح وضاحتی حاشیے کے علاوہ آیاتِ قرآنی کی تلمیحات کی یک سطری وضاحتیں بزبان فارسی جا بجا موجود ہیں۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی میں اقبال نے حاشیہ طلب امر یا مشکل الفاظ و تلمیحات پر نمبر لگا کر صفحے کے نیچے اسی نمبر کی مناسبت سے اس کی وضاحت کی۔ پیام مشرق میں نمبر کی جگہ ننھا سا دائرہ استعمال کیا گیا۔ لیکن ''جاوید نامہ'' میں نمبر اور ننھے دائرے کے برعکس نشاندہی کی کوئی علامت استعمال نہیں کی گئی۔ بس صفحات کے نیچے بعض بعض جگہوں پر الفاظ و قرآنی تلمیحات کی تشریح موجود ہے۔ یہ تشریح یا وضاحت کس امر یا لفظ سے متعلق ہے، یہ دریافت کرنا قاری کے ذمے لگایا گیا ہے۔ میرے خیال میں یہاں نشاندہی کی کسی نہ کسی علامت کا التزام ضرور رکھا جانا چاہیے تھا۔

مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق مع مسافر:

مثنوی مسافر جو سیر افغانستان کے تاثرات پر مبنی ہے، 1934ء میں شائع ہوئی۔ جبکہ مثنوی پس چہ باید کرد اکتوبر 1936ء میں منظر عام پر آئی۔ 1936ء میں ان دنوں مثنویوں کی کاپیوں کو یکجا

کر کے ایک ساتھ پیش کیا گیا۔اس یکجائی کی صورت یہ تھی کہ دونوں مثنویوں کے اندرونی سرورق الگ الگ تھے،صفحات کے نمبر بھی جدا تھے۔صرف گہرے سرخ رنگ کے موٹے کاغذ کا بیرونی سرورق انھیں یکجا کیے ہوئے تھا۔راقم کے پاس یہ پہلا نسخہ موجود ہے۔اس مطالعے میں کلیات اقبال فارسی میں شامل ''مثنوی پس چہ باید کرد مع مسافر'' سے ہی استفادہ کیا جائے گا۔جہاں تک مختصر تصریحات کا تعلق ہے (اس میں الفاظ کے معانی بھی آتے ہیں) دونوں نسخوں کے تقابلی مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے۔کہ:

الف: مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' کے کلیات اقبال فارسی والے نسخے میں سوائے ایک فرق کے باقی مختصر تصریحات اور معانی الفاظ پس چہ باید کرد کے اولین نسخے کے عین مطابق ہیں۔اس اکلوتے فرق کی تفصیل اس طرح سے ہے:

مثنوی پس چہ باید کرد کے عنوان'' در حضور رسالت مآب ﷺ میں ایک شعر ہے۔

قُم باذنی گوے او را زندہ کن
دردلش اللہ ہو را زندہ کن

مثنوی پس چہ کرد کے 1936ء میں شائع ہونے والے اولین نسخے میں اس شعر میں شامل تلمیح'' قم باذنی'' کا لفظی ترجمہ حاشیے پر درج کیا گیا ہے۔ملاحظہ ہو۔

'' قم باذنی:۔یعنی اٹھ میرے حکم سے۔'' (کتاب مذکورہ ص 66)

ڈاکٹر جاوید اقبال کے مرتب کردہ کلیات اقبال فارسی میں شامل نسخے میں یہ تصریح شامل نہیں ہے۔یہاں یہ شعر صفحہ 846 کے آغاز میں درج ہے۔

ب: جہاں تک مثنوی مسافر کا تعلق ہے،دونوں نسخوں میں معانی الفاظ اور مختصر تصریحات کا اندراج یکساں ہے۔یہاں بھی اقبال نے الفاظ کے معانی لکھے ہیں۔یہ اندراجات اردو زبان میں ہیں۔علاوہ بریں تلمیح میں استعمال ہونے والی مختصر آیات کو حاشیے میں مکمل صورت میں درج کرنے کا بھی خصوصی اہتمام نظر آتا ہے۔مثال کے لیے صفحات 835,809 اور 839 ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔تلمیحات قرآنی کا اردو مطلب بھی درج کیا گیا ہے۔مثلاً'' حکمت کلیمی'' کے بیان میں یہ وضاحت موجود ہے۔''لَا خَوفٌ عَلَیھِم: تلمیح بآیہ قرآنی:

''لَا خَوفٌ عَلَیھِمِ وَلَا ھُم یَحزَنُونَ'' یعنی مومن خوف وغم سے پاک ہے۔''

اسی طرح ''مردِ حُر'' کے زیرِ عنوان لَا تَخَف کی وضاحت میں لکھا ہے۔ تلمیح آیہ قرآنی کی طرف یعنی ''خوف نہ کر''، مختصر حواشی کے سلسلے میں درج ذیل مثالیں ملاحظہ ہوں۔

''فقر'' کی ذیل میں ایک شعر ہے۔

مومناں را گفت آں سلطانِ دیںؐ
مسجد من ایں ہمہ روئے زمیں

مسجد پر حاشیہ لکھا ہے۔ ''تلمیح ہے حضور رسالت مآب ﷺ کی مشہور حدیث کی طرف جس میں ارشاد ہے کہ تمام روئے زمین میری مسجد ہے۔

2- دراسرارِ شریعت کے زیرِ عنوان بھی شعر میں مذکور حدیث کا مطلب حاشیے میں درج کیا گیا ہے۔ شعر میں حدیث کا اشارہ یوں درج ہے۔ ''نعم مال صالح'' اس کی وضاحت یوں رقم کی گئی ہے۔ ''حدیث نبویؐ، مطلب یہ ہے کہ اگر مال دینی امور پر خرچ کرنے کے لیے جمع کیا جائے تو وہ مال صالح ہے۔''

3- اسی عنوان کے ایک شعر:

عقل و نقل افتادہ دربندِ ہوس
منبرِ شاں منبرِ کاک است وبس

پر ایک مختصر وضاحتی حاشیہ درج ہے۔ یہاں شعر میں ''منبر کاک، کی ترکیب استعمال ہوئی ہے۔ حاشیے میں وضاحت کرتے ہیں۔ منبر کاک: کاک ایک قسم کی چھوٹی سی روٹی ہے۔ ''منبر کاک'' اس چوبی میز کو کہتے ہیں جس پر نانبائی روٹی رکھ کر بیچتا ہے۔''

4- در حضور رسالت مآبؐ کے ایک شعر میں ''بصیری'' کا ذکر آیا ہے۔ حاشیے میں لکھتے ہیں۔'' بصیری: مشہور عربی قصیدہ بردہ کا مصنف، یہ قصیدہ حضور رسالت مآبؐ کی نعت میں ہے۔ روایت ہے کہ بصیری کا قصیدہ بارگاہ نبویؐ میں مقبول ہوا اور مصنف کو فالج کی بیماری سے نجات ملی۔''

یاد رہے کہ مثنوی رموزِ بےخودی میں بھی ایک شعر میں بصیری کا ذکر آتا ہے اور وہاں بھی اقبال نے اس پر حاشیہ لکھا ہے۔

ارمغانِ حجاز فارسی حصّہ:

یہ مجموعہ کلام نومبر 1938ء میں شائع ہوا۔ زیر بحث فارسی حصے میں اقبال نے ''اشارات''

کے زیرِعنوان الفاظ کے معانی اور تلمیحات کی وضاحت رقم کی ہے۔مثال کے لیے کلیات اقبال فارسی اشاعت پنجم 1985ء میں مجموعہ زیر بحث کے صفحات 7، 12، 23، 27، 66، 71، 79، 89، 108، 133 اور 143 ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔حواشی چند ایک ہی ہیں۔نہایت مختصر۔اختصار حواشی کا حسن ہے۔ص 7 پر اقبال نے زمانہ جاہلیت کے ایک شاعر عمرو ابن کلثوم کا ایک شعر درج کیا ہے اور اصل متن کی حدِ فاصل کے نیچے حاشیے میں مطلب رقم کیا ہے۔حاشیہ کچھ یوں ہے......
اشارات: صبنت الکاس...... یہ شعر عمرو ابن کلثوم کا ہے جو زمانہ جاہلیت کے شعرا میں سے تھا۔ شاعر اپنی معشوقہ ام عمرو کی ناانصافی کی شکایت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو نے ہمیں پیالہ شراب سے محروم کردیا حالانکہ باری دائیں طرف بیٹھنے والوں کی تھی۔''

2- ص 94 پر ایک شعر درج ہے۔

تو میدانی کہ سوزِ قرآت تو
دگرگوں کرد تقدیرِ عمرؓ را

مختصر وضاحت اس شعر کی اشارات میں یوں کرتے ہیں۔''حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کے واقعے کی طرف اشارہ ہے۔''

3- ارمغان حجاز میں ''تعلیم'' کے زیرِعنوان دوبیتوں میں سے ایک میں اونٹ اور اس کے بچے کی گفتگو کا مضمون ہے۔اس کی وضاحت میں حاشیہ لکھتے ہیں۔''اشارات: تلمیح ہے عربی ضرب المثل کی طرف الجمل لایصرف الحق الاعند الزق یعنی اونٹ خدا کو نہیں پہچانتا۔جب تک اس کا پاؤں نہ پھسلے۔''

اس مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ، جہاں تک زیرِمتن وضاحتی، تشریحی، معلوماتی حواشی کا تعلق ہے۔اقبال نے اس ضرورت کا خاص خیال رکھا ہے۔صرف زبورِ عجم میں کچھ کمی اس چیز کی محسوس ہوتی ہے۔اقبال نے الفاظ ومعانی اور توضیح تلمیحات قرآنی کا بھی خصوصی اہتمام روا رکھا ہے۔

اردو کلام:

اقبال کے اردو کلام کا مصنف ومرتبین کے حواشی، تعلیقات اور منابع (یعنی کلام کے اصل مآخذ سے استناد) کے حوالے سے مطالعہ کرنے کے لیے راقم کے پیشِ نظر ''کلیات اقبال اردو'' کا

1984ء میں شائع ہونے والا چھٹا ایڈیشن (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ہے۔

بانگ درا:

پہلا اردو مجموعہ کلام ہے، 3 ستمبر 1924ء کو شائع ہوا۔ اس میں 1924ء تک کا اردو کلام شامل ہے۔ اسے اقبال نے مرتب کیا تھا۔(21) شروع میں مشمولات کی فہرست ہے۔ اس کے بعد شیخ عبدالقادر کا تحریر کردہ دیباچہ ہے۔ (دیباچے کا ذکر مشمولات کی فہرست میں موجود نہیں ہے) اس دیباچے میں اقبال کی توصیف، حالات، شاعری کی ابتدا، اردو شاعری سے فارسی گوئی کی طرف رجحان اور اس کے اردو پر اثرات اور نیک خواہشات کا اظہار شامل ہے۔

اس مجموعہ کلام میں اقبال نے فارسی کلام کے برعکس نہ تو حواشی کا التزام رکھا ہے اور نہ ہی الفاظ کے معنی کی طرف توجہ دی، وہ تلمیحات کی وضاحت بھی نہیں کرتے۔ فارسی کلام میں انہوں نے تلمیحات قرآنی کی صراحت کا خصوصی اہتمام کیا ہے، جا بجا الفاظ کے معنی بھی رقم کیے ہیں، اگر کہیں عربی شعر نقل کیا ہو تو اس کا مآخذ اور مفہوم بھی درج کیا ہے، لیکن اس اردو مجموعہ کلام میں ایسا کچھ بھی نہیں، حالانکہ فارسی الفاظ و تراکیب کے معنی درج کرنے کی ضرورت موجود تھی۔ انھوں نے بعض جگہوں پر فارسی اشعار بھی درج کیے ہیں، ان کا مفہوم بھی درج کیا جا سکتا تھا۔ پھر ماخوذ نظموں کے ضمن میں بھی وضاحت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ایسے کئی امور ہیں جن پر حاشیے کی گنجائش موجود ہے لیکن اقبال نے یہ مجموعہ ان التزامات کے بغیر ہی شائع کرنا مناسب خیال کیا۔ بعد کے مرتبین نے بھی اسے جوں کا توں رہنے دیا ہے۔ راقم کی رائے یہ ہے کہ اگر مرتبین اصل متن کے ساتھ حواشی و تعلیقات کا اضافہ کر دیں، تو اس سے کلام کی صحت تو متاثر نہ ہو گی جبکہ اس کی وقعت میں اضافہ ہو جائے گا اور اس طرح ان اعتراضات کا ازالہ بھی ممکن ہو سکے گا جو صحت متن، املا و اغلاط کے ضمن میں اٹھتے رہتے ہیں۔

بال جبریل:

بال جبریل پہلی بار جنوری 1935ء میں شائع ہوئی۔ اس کی ابتداء میں مشمولات کی فہرست شامل نہیں ہے۔ الفاظ و معانی کا سلسلہ بھی مفقود ہے۔ لیکن حواشی کے حوالے سے ''بانگ درا'' والی کمی یہاں محسوس نہیں ہوتی۔ یہاں وضاحتی شذرات کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو حاشیے کی

معروف صورت جس میں وضاحتی شذرا اصل متن سے الگ، حد فاصل کے نیچے درج کیا جاتا ہے ۔ یہ حاشیہ ہے۔ دوسرا طریقہ متن کے اندر ہی وضاحت کرنے کا ہے۔لیکن ایسا عام طور پر کسی لازمی ضرروت کے تحت ہی کیا جاتا ہے۔اس شذرے کو اصل متن میں شامل کیا جاتا ہے۔ یہاں ایسی چند مثالیں موجود ہیں۔

1- نظم ''افکار پریشان'' کی ابتداء میں اقبال نے اس نظم کی وجہ تخلیق رقم کی ہے، لکھتے ہیں ''اعلیٰ حضرت شہید امیر المومنین نادر شاہ غازی رحمتہ اللہ علیہ کے لطف وکرم سے نومبر 1933ء میں مصنف کو حکیم سنائی غزنوی کے مزار مقدس کی زیارت نصیب ہوئی۔ یہ چند افکار پریشان جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے، اس روز سعید کی یادگار میں سپرد قلم کیے گئے: ماز پے سنائی وعطار آمدیم، اس شذرے کے بعد نظم شروع ہوتی ہے۔

2- اسی طرح نظم بعنوان ''قید خانہ میں معتمد کی فریاد'' میں عنوان کے ساتھ ہی یہ صراحت درج کرتے ہیں۔ ''معتمد اشبیلیہ کا بادشاہ اور عربی شاعر تھا۔ ہسپانیہ کے ایک حکمران نے اس کو شکست دے کر قید میں ڈال دیا تھا۔ معتمد کی نظمیں انگریزی میں ترجمہ ہوکر، وزڈم آف دی ایسٹ سیریز، میں شائع ہو چکی ہیں۔''

3- نظم بعنوان، عبدالرحمٰن اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت سرزمین اندلس میں، عنوان کے ساتھ ہی یہ تصریح درج ہے۔ ''یہ اشعار، جو عبدالرحمٰن اول کی تصنیف سے ہیں، تاریخ المقری میں درج ہیں: مندرجہ ذیل اردو نظم انکا آزاد ترجمہ ہے''۔ اس کے ساتھ ہی خطوط ہلالی میں وضاحت لکھی ہے۔ ''درخت مذکور مدینتہ الزھرا میں بویا گیا تھا۔''

اقبال بعض نظموں کی جائے تصنیف بھی متن کے اندر درج کرتے ہیں مثلاً نظم ''دعا'' کے نیچے خطوط ہلالی میں تصریح کی گئی ہے کہ ''مسجد قرطبہ میں لکھی گئی'' اسی طرح نظم، مسجد قرطبہ، کے عنوان کے نیچے خطوط ہلالی میں رقم ہے، ہسپانیہ کی سرزمین بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی۔''

اسی طرح نظم ''ہسپانیہ'' کے عنوان کے نیچے خطوط ہلالی میں درج ہے۔ ''ہسپانیہ کی سرزمین میں لکھے گئے'' اس عبارت کے نیچے پھر سے خطوط ہلالی قائم کر کے ان میں اس طرح کا اندراج کیا

ہے۔ ''واپس آتے ہوئے''

اور نظم ''ذوق وشوق'' کے عنوان کے ساتھ بھی خطوط ہلالی میں وضاحت ہے کہ ان اشعار میں سے اکثر فلسطین میں لکھے گئے۔

متن میں درج تصریحات کے بعد اب متن سے الگ درج ہونے والے حواشی کی طرف آتے ہیں:-

1- بال جبریل کا نسبتاً ''طویل تر'' حاشیہ تین سطروں کا ہے۔اس سے اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے حواشی میں اختصار کا کس قدر خیال رکھا ہے۔ یہ حاشیہ نظم 'خوشحال خان خٹک کی وصیت' میں خوشحال خان خٹک کے اجمالی تعارف پر مشتمل ہے۔ مختصر ہے، لیکن اپنے مفہوم میں جامعیت لیے ہوئے ہے اور یہی ایک اچھے حاشیے کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ حاشیہ متن کی حد فاصل کے نیچے درج ہے، ملاحظہ ہو''خوشحال خان خٹک پشتو زبان کا مشہور وطن دوست شاعر تھا، جس نے افغانستان کو مغلوں سے آزاد کرانے کے لیے سرحد کے افغانی قبائل کی ایک جمعیت قائم کی۔ قبائل میں صرف آفریدیوں نے آخر دم تک اس کا ساتھ دیا۔اس کی قریباً ایک سو نظموں کا ترجمہ 1862ء میں لندن میں شائع ہوا تھا۔''

2- بال جبریل کی 34 ویں غزل کے ایک شعر میں ''مجذوب فرنگی'' کا ذکر ہے۔حاشیے میں اقبال نے اس کی وضاحت رقم کی ہے، ملاحظہ ہو۔

''جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نیٹشا، جو اپنی قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس لیے اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط رستہ پر ڈال دیا۔''

ان کے علاوہ نہایت مختصر وضاحتی حواشی بھی موجود ہیں۔ مثلاً نظم ''افکار پریشان'' کے ایک شعر کے ساتھ فارسی مصرع لگایا ہے۔حاشیے میں اس کی یوں وضاحت کی ہے۔ ''یہ مصرع مرزا صائب کا ہے جس میں صرف ایک لفظی تغیر کیا گیا۔''(30) اس ضمن میں دیگر مثالوں کے لیے کلیات کے صفحات 316، 368 اور 449 ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔

ضرب کلیم:

پہلی بار جولائی 1936ء میں شائع ہوئی۔اس مجموعہ کلام کے متعلق سب سے بڑی

وضاحت تو مصنف نے سرورق پر مجموعے کے عنوان کے ساتھ ہی رقم کر دی ہے ''ضرب کلیم یعنی اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف'' آغاز میں فہرست مضامین شامل ہے۔ یہ مجموعہ مضامین کے اعتبار سے چھ حصوں میں تقسیم ہے۔اوّل اسلام اور مسلمان، دوم تعلیم وتربیت، سوم عورت، چہارم ادبیات فنون لطیفہ، پنجم سیاسیاتِ مشرق ومغرب اور ششم محراب گل افغان کے افکار، مضامین کے باقاعدہ آغاز سے پہلے تین مختصر نظمیں ہیں۔ایک انتساب مع عنوان ہے۔'' اعلیٰ حضرت نواب سرحمید اللہ خان فرمانروائے بھوپال کی خدمت میں، دوسری نظم کا عنوان، ناظرین سے، اور تیسری، تمہید، ہے۔یہ مجموعہ اپنے موضوعات ومشمولات کے اعتبار سے فکر اقبال کا مکمل احاطہ کر لیتا ہے۔

اس مجموعہ کلام میں اقبال نے حواشی سے صرف نظم کی جائے تصنیف ظاہر کرنے کا کام لیا ہے۔مجموعے میں شامل بعض نظمیں بھوپال میں (شیش محل یا ریاض منزل) لکھی گئی ہیں۔چنانچہ شیش محل بھوپال میں لکھی جانے والی نظموں کی نشاندہی اقبال نے مجموعے کے درج ذیل صفحات میں کی ہے۔نظم ''صبح'' ص 14 نظم ''مومن'' ص 45 نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' ص 146، نظم ''جمعیت اقوام مشرق'' ص 147۔

ریاض منزل (دولت کدہ جناب راس مسعود) بھوپال میں لکھی جانے والی نظموں کی نشاندہی اقبال نے مجموعے کے درج ذیل صفحات میں کی ہے: نظم ''وحی'' ص 38، نظم ''سلطانی'' ص 31 نظم ''تصوف'' ص 34 نظم ''امرائے عرب سے'' ص 63، نظم ''مقصود'' ص 68 نظم ''حکومت'' ص 77 نظم ''نگاہ'' ص 104 نظم ''امید'' ص 110۔

عمومی وضاحتی حاشیہ صرف ایک ہے۔یہ نظم 'ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام، کے آخر میں شامل فارسی اشعار کے مآخذ سے متعلق ہے۔اقبال لکھتے ہیں۔''فارسی اشعار حکیم خاقانی کی تحفۃ العراقین سے ہیں۔''

اس کے علاوہ وہ ایک نظم ''تقدیر'' کو (جس میں یزداں اور ابلیس کا مکالمہ ہے) صفحے کے نیچے خطوط ہلالی میں ماخوذ از ''محی الدین ابن عربی' بتایا گیا ہے۔

ضرب کلیم کی مختصر ترین تصریحات 'من حیث المجموع' ثروت خیز حواشی کی کمی کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہی ہیں۔مرتبین کو اس طرف توجہ دینی چاہیے۔

ارمغانِ حجاز حصہ اردو:

پہلی اشاعت نومبر 1938ء کی ہے۔ ارمغان حجاز فارسی کے برعکس یہاں الفاظ کے معانی اور تلمیحات کی وضاحت مفقود ہے۔ حواشی بھی موجود نہیں صرف ایک جگہ ایک فارسی شعر کے مصنف و مآخذ کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ ''صدائے تیشہ۔۔۔۔ یہ شعر مرزا جانجاناں مظہر علیہ الرحمتہ کے مشہور بیاض خریطہ جواہر، سے ہے۔''

علامہ اقبال کے اردو کلام کے اس مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حواشی و توضیحات اور معانی الفاظ و تلمیحات کے ضمن میں اقبال کا رویہ فارسی کلام والا نہیں ہے۔ مجموعی طور پر اردو کلام میں حواشی اور تصریحات کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ کلام اقبال کے مرتبین کو اس طرف سنجیدہ توجہ دینی چاہیے۔

حوالے

☆ محمد اقبال، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق مع مثنوی مسافر (لاہور: کتاب خانہ طلوع اسلام، اشاعت اول، 1936ء)

☆ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی (لاہور: شیخ غلام علی پبلشرز، اشاعت پنجم، 1985ء)

☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو (لاہور: شیخ غلام علی پبلشرز، اشاعت پنجم، 1984ء)

maablib.org

اقبال نے برِصغیر کے مسلمانوں کے اجتمائی تاریخی شعور کی نمائندگی کرتے ہوئے حکومت وطاقت کے نشے میں سرشار انگریزوں، عددی اکثریت کے زعم میں مبتلا مغرور اور جارح ہندوؤں اور مسلمانوں کی نادان نیم مذہبی جماعتوں کے خلاف نظریاتی محاذ پر جو لڑائیاں لڑیں اور فتوحات حاصل کیں، ہم پاکستانیوں نے نہ تو ان کے احوال ونتائج سے کوئی بصیرت حاصل کی اور نہ ہی ان فتوحات کو صحیح طور پر اپنے مفاخر کا حصہ بنا سکے ہیں۔ اپنے معروف خطبات کے دیباچے میں اقبال نے نہایت محتاط ومنظم انداز میں فکرِ انسانی کے ارتقاء کی رفتار، سمت اور نوعیت پر نظر رکھنے اور تجزیہ کرتے رہنے کو فرض قرار دیا تھا۔ اقبال دوستی کا حقیقی تقاضا تو یہ تھا کہ ہم یہ فرض ادا کرتے، ہم نے یہ فرض بھی ادا نہیں کیا۔ اقبال نے سلطانی، ملائی اور پیری کو ہمارے ہمارے ملّی زوال کا سبب قرار دیا تھا، اقبال دوستی کا ایک اور بامعنی تقاضا تو یہ تھا کہ یہ تینوں ادارے ہماری اجتمائی زندگی کا حصہ نہ ہوتے، لیکن آج بھی یہ تینوں ادارے ہماری اجتمائی زندگی پر قابض ومتصرف ہیں۔ آزادی سے پہلے ہم غلام تھے لیکن ہمارے خواب، تمنائیں اور ہمارے آئیڈیل آزاد تھے۔ پاکستان بننے کے بعد ہم معروف معنوں میں تو آزاد ہیں لیکن بوجوہ ہمارے خواب، تمنائیں اور آئیڈیل آزاد نہیں رہے۔ ہم نہ تو اپنی انفرادی زندگی میں کوئی استحکام لا سکے ہیں اور نہ ہی اپنی اجتمائی زندگی کو مرتب ومنظم کر پائے ہیں۔ ہم انسان، کائنات اور خدا کے تعلق کی مثلث کو تو کیا سمجھتے، ہم انفرادی واجتمائی زندگی اور مذہب کے ربط وتعلق کو بھی سمجھ نہیں پائے۔ اقبال نے ظہور اسلام کو عقل استقرائی کا ظہور اور ختم نبوت کو انسانی فہم وشعور کی بلوغت کا اعلان قرار دیا تھا۔ ہم اقبال کی بصیرت کی تہذیبی قدر وقیمت کا اندازہ کرنے کے لیے ذہنی طور پر آمادہ وتیار نہیں ہو سکے۔ ہم پاکستانیوں کو فکرِ اقبال کی روشنی میں حقیقی جمہوری فلاحی معاشرے کے قیام اور امن، سلامتی اور آزادی کے حامل طرزِ حیات کا نمونہ پیش کرنے کے عزم اور خواب کو پورا کرنے کے لیے اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار لانا ہوگا کہ یہی حقیقی اقبال دوستی ہے۔ اقبال دوستی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اقبال اور فکرِ اقبال کو درست تناظر میں سامنے لانے کی سعی کی جائے۔ زیرِ نظر تصنیف نوجوانوں میں اقبال دوستی عام کرنے کی ایک کوشش ہے۔

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد کے شعبہ اقبال اسٹڈیز کے استاد ہیں۔ ''اقبال دوستی'' مطالعات وتحقیق اقبال پر ان کی چوتھی تصنیف ہے۔ اس سے پہلے 'اقبال درسی کتب میں' (۱۹۹۳ء)، 'ملتِ اسلامیہ ایک عمرانی مطالعہ' (۱۹۸۹ء) اور 'اقبال کا تصورِ قومیت' (۱۹۸۹ء) منظرِ عام پر آچکی ہیں۔

Rs. 400/-